L'espace du sens. Approches de la philologie indienne.
The Space of Meaning. Approaches to Indian Philology.

Sous la direction de / edited by Silvia D'Intino & Sheldon Pollock,
avec la collaboration de / with the collaboration of Michaël Meyer.

Paris : Collège de France, 2018.

Publications de l'Institut de civilisation indienne, Fasc. 84.

© Collège de France, Institut d'études indiennes

AVANT-PROPOS

Cet ouvrage prolonge les travaux du colloque « Enjeux de la philologie indienne : éditions, traditions, traductions/transferts / *Issues in Indian Philology : Editions, Traditions, Translations/Transfers* » (Paris, Collège de France, 5-7 décembre 2016) [1]. Les organisateurs, Lyne Bansat-Boudon, Jean-Noël Robert et moi-même, avaient alors souhaité faire état d'*un écart* — la « différence indienne », dans les termes de Sheldon Pollock — et d'une nécessaire mise en question de la pratique philologique appliquée à une culture et à des traditions littéraires très ramifiées dans l'espace (jusqu'au Moyen- et à l'Extrême-Orient) et dans le temps (de l'époque védique à l'Inde moderne et contemporaine).

Si les études aréales peuvent être regardées comme une « évolution de la philologie classique » — ainsi Pierre Judet de la Combe lors du colloque [2] —, cette *mise en contexte* est une étape essentielle du travail du philo-

1. Au fil des années, nos conversations avec Lyne Bansat-Boudon sur des sujets de philologie sanskrite et sur la place de la philologie dans les études indiennes ont été décisives pour nous lancer dans l'organisation du colloque. Je lui redis ma profonde gratitude également pour son aide attentionnée pendant la réalisation du présent volume. Jean-Noël Robert a bien voulu s'associer à l'organisation du colloque ; l'intitulé « prophétique » de sa chaire au Collège de France « Philologie de la civilisation japonaise » fut notre bonne étoile. Invités en tant que discutants, Jan Houben (EPHE) et Francis Zimmermann (EHESS) avaient ajouté leurs lumières aux contributions dans les domaines des études védiques et āyurvédiques. Merci encore à Sibylle Koch (doctorante, Université d'Oxford) et Yola Gloaguen (post-doctorante, CRCAO) pour leur soutien discret, essentiel au bon déroulement de ces journées.

Une trace vidéo (en partie) et sonore du colloque est accessible sur le site du Collège de France : `https://www.college-de-france.fr/site/en-jean-noel-robert/symposium-2016-2017__2.htm`.

Les directeurs du volume comme les auteurs ont tous apprécié le travail éditorial remarquable, indispensable à la réalisation de cet ouvrage, assuré par Michaël Meyer (doctorant, Paris 7 – EPHE). Qu'il trouve ici l'expression de notre vive reconnaissance.

2. La notion d'« études aréales » (apparue en France seulement dans les années 1980) est « une reprise (involontaire) du programme révolutionnaire de la philologie classique

logue contemporain, afin de rendre compte, dans l'analyse des textes, de filiations et d'« histoires » singulières et plus généralement d'une histoire culturelle complexe, avec ses interrogations et ses énigmes.

Avant tout, le rite. C'est peut-être dans les textes « forestiers » du Veda que l'on trouve, à côté d'une spéculation philosophique, voire ésotérique, sur le rite, une attention prononcée pour les « variantes » d'une cérémonie et ses pratiques (Ch. Malamoud). Des échos lointains de cette « philologie du rite » se retrouvent jusque dans le théâtre de l'Inde du Sud, avec sa gestuelle et son langage multisensoriel, questionnant les limites du texte (D. Shulman). De même (au même moment ?), la grammaire peut être regardée comme le lieu de naissance de la philologie indienne, s'agissant déjà chez Pāṇini d'une pratique herméneutique, accompagnée de la conscience d'une double langue (plus que d'un double registre linguistique), védique et sanskrite, mais aussi de différents « contextes » et « degrés de textualisation » (M.-P. Candotti). Orientée vers l'affirmation d'une norme idéale (la révérence à l'égard des trois *muni* joue ici un rôle décisif), la tradition grammaticale sanskrite connaît, avec Bhartṛhari, un véritable « tournant "philosophique" » (E. Gerow) ; les grammairiens qui viendront après lui auront à composer avec des nouvelles conceptions linguistiques, dont il faut tenter de recomposer l'« histoire » (M. Deshpande) ; l'exploration des liens entre rite et grammaire en sanskrit, jadis magnifiquement étudiés par Louis Renou, est prolongée par Gerow, qui montre à quel point ils marquent la « syntaxe de l'esprit » indien.

en Allemagne autour de 1800 quand, rompant avec la stricte étude de la lettre des textes et avec l'idée d'établir la "bonne lettre", la philologie s'est donné comme tâche d'interroger l'existence même de cette lettre comme élément d'un contexte plus général, à savoir la culture d'une civilisation. Cela a commencé avec Friedrich August Wolf, puis s'est développé avec August Boeckh, qui prenait "philologie" comme équivalent de science historique, à savoir comme science du *logos* qui se déployait dans l'ensemble des productions d'une société (littérature, religion, mais aussi économie, vie familiale, institutions politiques, militaires, et, évidemment, langue)... » (Correspondance personnelle). Voir aussi P. Judet de la Combe, « Classical Philology and the Making of Modernity in Germany », dans G. Klanicksay, M. Werner, O. Gecser (dir.), *Multiple Antiquities - Multiple Modernities. Ancient Histories in Nineteenth Century European Cultures*. Francfort - New York : Campus, 2011 (p. 65-88).

Il m'est agréable de rendre hommage aux autres collègues aussi, philologues classiques et contemporains, qui avaient apporté au colloque des précieux contrepoints : Christian Jacob (CNRS-EHESS), Philippe Hoffmann (EPHE), Claudio Galderisi (Université de Poitiers). Un remerciement particulier va encore à Frédérique Ildefonse (CNRS), avec qui je partage un dialogue comparatiste de longue haleine entre philologie et philosophie.

Comment aborder la question de l'auteur et son rôle dans des traditions essentiellement orales, du moins en leurs débuts ? On peut se référer aux notions d'orature (*vs* écriture) et d'oraliture (*vs* littérature), forgées pour désigner les textes dont le support est, synchroniquement, le moment même de l'énonciation, ou, diachroniquement, la chaîne d'énonciation. Dès lors, quel est le statut de la variante, et quel sens donner à la quête de l'original dans une culture où les sphères de l'oral et de l'écrit ne cessent de se recouvrir, et où la transmission des textes inclut traditionnellement le passage par l'oral ? Comment envisager une *philologie de l'oral* sans passer par une « philologie comme *performance* » (C. Le Blanc) ? Et encore : dans le domaine de l'épopée indienne, y a-t-il une « question Vyāsa », comme il y a une question homérique ? En tout cas, l'exploration des deux Épopées transcende les limites d'une philologie appliquée pour produire des nouvelles grilles de lecture (J. Brockington).

D'autres interrogations surgissent lorsqu'on considère les corpus proprement philosophiques. L'étude des manuscrits sanskrits permet de suivre les vicissitudes des écoles de pensée qui fleurissent au Cachemire entre la fin du I^er^ et les débuts du II^e^ millénaire : la pratique de la citation qui toujours accompagne le raisonnement, et plus généralement la notation sur les marges — véritable espace mémoriel d'une tradition — est parfaitement intégrée au débat des idées (I. Ratié). Le philosophe est avant tout exégète, et à plus d'un titre « éditeur » ; il s'emploie à justifier les choix sémantiques et rhétoriques de l'auteur commenté — il le montre élisant une leçon parmi les variantes possibles — et va jusqu'à lui prêter subrepticement sa voix ; dans son approche passionnée, presque mimétique, il laisse apparaître la « fabrique » du texte, les étapes de sa composition et sa relation avec une tradition entière (L. Bansat-Boudon) ; même lorsqu'il commente un texte « épique » (la *Gītā* !), il est le garant de la cohérence d'un système philosophique ; au cœur de son effort d'« harmonie », il inscrit sa voix singulière : le choix du texte source (*mūla*) — une recension donnée — est alors crucial (J. Törzsök). L'exploration de la littérature bouddhique montre en revanche comment les auteurs associent volontiers leurs compétences « philologiques » — l'exploration des « erreurs » et « nouveautés » dans le discours des philosophes antérieurs — à la nature polémique de leurs propres arguments (E. Franco) ; l'examen des contradictions et une dialectique vigoureuse marquent profondément la « scolastique » bouddhique, qui n'est pas sans rappeler les premiers moments de l'histoire du bouddhisme (V. Eltschinger). S'agissant de la

réception du Veda, la grande ligne de partage entre « Anciens » et « Modernes » est tracée par Sāyaṇa, mais l'exégèse védique, toujours redevable des différentes Écoles (*śākhā*), connaît des formes et des approches « expérimentales » bien avant lui, et tout au long de son histoire (S. D'Intino, C. Galewicz).

À travers l'étude de cas particuliers, sont abordés des textes très différents. Il s'agit de se confronter également aux modalités du passage d'une langue à une autre ou d'un savoir à un autre. Un des enjeux de la philologie indienne est, en effet, la prise en compte de la pluralité des langues : pluralité des langues indiennes des sources, pluralité des langues de transfert, de traduction ou de conservation (sanskrit/pāli ; sanskrit/tibétain ; sanskrit/persan ; sanskrit/chinois/japonais...), avec pour corrélat les différentes formes de réécriture. Il suffit de penser à la formation du canon bouddhique, pour que l'on soit d'emblée confronté à cette pluralité linguistique (qui signifie aussitôt une pluralité de « témoins ») indissociable désormais de la parole du Bodhisattva. Le travail des traducteurs en chinois des sources bouddhiques aura un impact non seulement sur les développements du bouddhisme, mais encore, en retour, sur la langue chinoise elle-même (J.-N. Robert). Et dans la théorie (et pratique) de la traduction en tibétain de la littérature sanskrite, par les traits admirables de sa fidélité à l'original (calque, imitation syntactique, mais aussi clarté et « fluidité ») s'exprime un engagement profond avec la culture indienne et sa préservation (M. Kapstein). Différent est le cas dans le monde indo-persan, surtout lorsqu'il s'agit de traduction dans des domaines scientifiques ou techniques, où la fidélité linguistique cède volontiers aux transferts, dans une relation souvent ambigüe avec les textes-sources, produisant des effet de réduction, parfois de dissimulation jusqu'à l'« obscurcissement » volontaire (C. Ernst), ou bien d'« expansion » sémantique (F. Speziale).

On peut se demander à quel moment remonte la pratique d'une critique textuelle en Inde. Des termes relevant d'un travail d'édition (avec accent sur l'*emendatio* : *śuddha*, *śodhana,* etc.), se retrouvent dans les sources indiennes pré-modernes, avant que le modèle européen ne soit adopté, avec l'avènement de l'impression (J. Hanneder). Les méthodes de la philologie varient : à côté du travail d'édition critique, l'effort de reconstitution d'un original souvent perdu, qui va généralement de pair avec celle du style d'un auteur engageant sa responsabilité, la mise au jour d'une stratigraphie textuelle, sur le modèle du palimpseste, ou encore l'approche

génétique, associant les points de vue intra- et intertextuel, permet une lecture fine de documents « inédits » (archives, carnets, notes…) désormais acquis à l'univers de la philologie contemporaine et où le texte devient un espace de partage — entre énonciation et réception, entre passé et présent — vers lequel convergent toutes ses significations, ou bien le lieu d'une fuite permanente, vertigineuse, comme dans les *Cahiers* de Valéry (B. Zaccarello). Quoi qu'il en soit de la méthode, le nombre parfois impressionnant et la dissémination des manuscrits indiens, pour une partie de la littérature, ou au contraire leur nombre trop réduit, rend la tâche difficile — difficultés contrebalancées aujourd'hui par les bases de données et la mise à disposition de sources et d'instruments d'analyse de plus en plus affinés.

Plus que des Actes du colloque, ce volume, qui en garde toutefois la distribution initiale en sections thématiques, propose une mise en perspective d'un domaine d'enquête encore *in fieri*, à la croisée de compétences et disciplines multiples, dans une approche ouverte, afin de susciter des questions nouvelles, que la philologie ne peut ignorer lorsqu'elle est confrontée à des objets et des traditions aussi variés.

Le colloque rendait hommage à Louis Renou (1897-1966), qui par son œuvre a contribué à un profond renouveau de l'étude des textes védiques et plus généralement de la littérature indienne. Pour lui, le mystère des hymnes tenait à ce point, à cet espace où la forme et le fond se touchent et où « la forme est normative, à l'égal du fond » [3]. C'est l'espace aussi, pour chaque tradition textuelle, vers lequel les efforts du philologue convergent. Pour le philologue, le texte est un « terrain » qu'il entreprend d'explorer dans le menu détail et dont il retrace à la fois une généalogie et l'avènement du sens. Il s'agit d'explorer les traditions à l'intérieur desquelles le texte fait sens, ou contre lesquelles il s'inscrit, de relever aussi tout ce qui se rapporte à son sens — ses origines, ses développements, ses formes, ses nuances, ses particularités. Si le sens d'un texte n'est jamais singulier, et qu'il faut l'envisager comme « la somme des significations

3. « Dans les hymnes védiques — comme, par d'autres moyens, en grammaire et dans diverses disciplines de l'Inde ancienne — les procédés par lesquels les choses extérieures sont dépeintes ou codifiées portent en eux-mêmes leur enseignement, au même degré que ces descriptions ou ces codifications mêmes ; la forme est normative, à l'égal du fond ». L. Renou, « Les pouvoirs de la parole dans les hymnes védiques », *Studia Indologica Internationalia* 1(1954) : 1-12 (p. 12). [Repris dans L. Renou, *L'Inde fondamentale. Études d'indianisme réunies et présentées par Charles Malamoud*. Paris, la Découverte, p. 57].

qu'il reçoit au cours de son histoire » (S. Pollock), c'est seulement dans un contexte culturel donné qu'il prend forme. Autant que du temps, le sens d'un texte est une fonction de l'espace, de l'univers et du réseau à l'intérieur duquel il est perpétué, transformé, reconfiguré. Nous avons essayé de mettre l'accent sur cet ancrage dans un espace culturel donné, et sur les pratiques de la philologie comme autant d'approches possibles de cet *espace du sens*.

Silvia D'Intino

INTRODUCTION

"Indian Philology"
Edition, Interpretation, and Difference

Sheldon Pollock
Columbia University

The very fact that we Indianists have assembled to discuss, not a particular religious or philosophical or literary question, but "Indian philology" as such marks an important occasion in our discipline and area of study. Even if some of us usually think of ourselves also as students of religion, philosophy, or literature, we are all in the end philologists, insofar as we are concerned with *making sense of texts* — the minimalist definition of philology, that much-defined term, that I offer you provisionally and will defend momentarily. All of us were trained by scholars who even more explicitly thought of themselves as philologists, if for no other reason than that most were educated in departments with names that referred in one way or another to "philology." That was before the great transformation beginning in the 1950s that created the area-studies programs where people like me, and now many of you in the UK, Germany, and the Netherlands (though notably not — yet — in France) have spent our careers.

It is surprising, then, that despite its central place in our professional lives philology should be so rarely discussed. Not a single one of my own teachers (whether in Greek, Latin, or Sanskrit) ever cared to explain what it is, where it came from, or, most important, how and why we practice it as we do. This holds for one of the great Sanskrit philologists of the last century, Louis Renou, in whose honor the conference upon which this volume is based was organized. Although one of his first books (1928) concerned the "masters of Vedic philology," and the term "philology" is sprinkled throughout his four decades of scholarship, he must have assumed its nature was too well-known to need any discussion for he offers none, anywhere. That these issues are now on the table here in

Paris and in many other venues around the world shows that it is not so, and this recognition merits reflection.

I myself have thought that the renewed engagement with philology has to do with its fall from grace, ever more accelerating over the course of the last several decades. The loss of status and support and university positions almost everywhere — most catastrophically in India itself, where the brilliant tradition of *pāṇḍitya* has vanished, only to be replaced, in many places, by lifeless routine if not pure quackery — have left us with the prospect that we may soon be facing a world without philology for the first time in three millennia. Indeed, its death has already been announced by observers as thoughtful as the anthropologist Clifford Geertz and the philosopher Richard Rorty, who when contemplating their own endangered disciplines hold up philology's fate as a warning of how forms of thought die, or are believed to die. [1] Others will no doubt have less apocalyptic and more intelligent explanations than mine, but whatever the cause, the happy effect is that we are at last collectively inquiring into the nature of our discipline and its areas, and asking how "Indian philology" can thrive and contribute more broadly to humanistic inquiry.

A volume I recently co-edited, called *World Philology*, was one attempt to jumpstart this conversation. [2] But while working on the book I was struck by three broad areas of silence among our many distinguished contributors. None of them contested the singular number in our title ("philology," not "philologies"), though none tried to show, or even considered for a moment showing, that philology might well have had a general form, analogously to mathematics or philosophy. [3] Second, while many essays record, sometimes explicitly, sometimes only implicitly, the tension between what I shall argue are philology's two core components, edition and interpretation, they present that tension only as a historical

1. "It puts one in mind, all this coming apart at the seams [of anthropology], of departed universes: philology, natural history, political economy, the Habsburg Empire" (Geertz 1983: 91). "By now [philosophy] runs some risk of being ignored altogether, regarded in the same way that classical philology is, as a quaint, albeit rather charming, survival" (Rorty 2007: 184).

2. Pollock *et al.* (2015).

3. The failure of comparative projects to actually compare is widespread. The new book of Grafton and Most on scriptural philology (2016), for example, offers wonderful comparative data — but leaves it to the reader to draw the larger comparative conclusions. The same can actually be said of much of *World Philology*, a deficit I try, haltingly, to correct in the present essay.

fact, not as the continuing puzzle it actually is. Most remarkable was the third silence, regarding the question whether, and if so precisely how, the *history* of philology the contributors were busy writing should (or should not) relate to the philology they actually *practice*. These issues were ignored because they are difficult — as I recognized only after I was foolhardy enough to commit myself to trying to address them in the present essay.

I just made mention of our "discipline" and its "area," so let me start with offering some thoughts about both. We philologists are heirs to an ancient knowledge that humans have found central to their existence as text-making beings since they first began to make texts. Here I want to offer and defend a hypothesis, addressing the first of the silences just mentioned, that like mathematics or philosophy, philology has indeed had, in respect of its basic objects and objectives, an elementary or general form across history; that there does exist a specific object of analysis for us to study in premodern "philology," along with a set of methods and (after a certain historical point) an explicit theory. And it is this form that we can identify existing in particular — or as I prefer to call them, *areal* — instantiations.

Within the practices relating to this disciplinary form, a struggle has taken place over the primacy of this or that component as the defining feature of the form. More often than not this struggle has focused on the supposed distinction between textual criticism and interpretation (the second of my silences), perhaps not dissimilar to the struggle in philosophy between, say, the concerns of epistemology and wisdom (or, instead of that old word, let's say, with the American philosopher Richard Rorty, "talking about our hopes and fears"). Although the struggle is discernible across time and space and continues into the present, philologists themselves know, or should know, not only that the one cannot operate without the other but that they are in fact mutually constitutive activities.

For most scholars, I suspect, "understanding philology" means only understanding our own contemporary practices in making sense of texts. But a second dimension of such understanding pertains to philology's history and thus to the practices people in the past developed to make sense of their texts. The former has been an object of renewed interest in recent years across areas — and Indian studies is no exception — and has produced strong text-critical work, often stimulated by new methods in

the digital humanities. [4] Typically this work, so far as I can judge, tacitly (and unwittingly) accepts universalist proposals enunciated in the principles of modern textual criticism. These proposals include both those thought to be applicable across space (thus the Latinist Alphonse Dain, for whom "Les règles élaborées par les philologues classiques ... valent ... au domaine de l'Orient") and applicable across time (thus the American literature editor Thomas Tanselle, for whom "editing ancient texts and editing modern ones are not simply related fields; they are essentially the same field"). [5] As for ancient Indians' own philology of Indian texts, it has only recently entered the research agenda. [6] It is that traditional Indian philology I will focus on here (mainly on the Sanskrit side), not only for the evidence it offers of the disciplinary coherence of general philology but also for those aspects of *difference* that even a universalist, scientific, philology needs to take into account, and that may encourage us to modify our own practices.

With this, I already have begun to address the third of the silences noted earlier, about what knowledge of that past might have to do with our present aims. Distinguishing between the practice of philology and its history is hardly audacious; an analogous contrast could be drawn for philosophy, where we want on the one hand to learn how to think (or live our lives better) and on the other to learn how other people have thought (or sought to live their lives), without positing any necessary connection between the two goals. What requires audacity is to ask whether we are in some way called up to synthesize history and practice, why we might wish to do so, and how. The history of philology is not, like, say, that of biology, a history of ignorance overcome and where accordingly the past has truly passed away. One obvious difference between them is that every Indian

4. I have in mind Patrick Olivelle's editions of Manu and Yājñavalkya; the scrupulous editing of scientific, philosophical, and commentarial texts of the sort that has never been done before, *e.g.*, the Vienna *Cāraka* project, Philipp Maas's *Yogasūtra* edition, the *Nyāyamañjarī* editions of Kei Kataotka and Alessandro Graheli; Dominic Goodall and Harunaga Isaacson's *Raghuvaṃśapañcikā* of Vallabhadeva. But critical editing has reached a point of fetishization, it seems to me, with dense mathematical analyses and bloated apparati critici reporting scores of manuscript readings to no purpose, almost in an attempt to return, after a period of theoretical excess, to a "heroic age" of text-criticism (Tarrant 2016: 18-21).

5. Dain (1949: 8); Tanselle (1983: 68).

6. The credit for initiating the discussion goes to Gérard Colas (1999). I have sought to add more evidence in two recent publications (Pollock 2015, 2018).

text that we possess was edited and interpreted by Indian philologists, and knowing something of their procedures helps us make better sense of the texts they bequeathed us. A less obvious reason has to do with the sense of "sense-making" in the provisional definition of philology I offer above.

For all philologists I am familiar with — and this has been the case at least since W.D. Whitney explicitly announced the position in 1876, in the course of an attack on the commentarial tradition of the Veda and the Western scholars who wanted to take it seriously — the "true meaning" of a text must, commonsensically, be "one, and not many." I myself have sought to defend just the opposite position: because "meaning" is a quintessentially historical phenomenon, a text cannot even have a "true meaning" that consists in anything other than the sum total of *meanings* attributed to the text over the course of its history. To "make sense" of an ancient text therefore *requires* including the meanings of ancient philologists like the Sāyaṇa whom Whitney denigrated. In philology, at least in my expanded sense of "making sense," the past is not something to be overcome, and is never passed; it is always present and needs to be accounted for. [7]

Let me provide a little map, then, of what I want to do in this essay. First I will try to describe something of that elementary form of general philology, the precursor of our own. We shall find generally familiar the understanding of *edition*, but also, in cooperation or sometimes tension with it, a strong commitment to *interpretation*, which for its part shows strikingly comparable forms prior to the modern European invention of historicism. I want next to consider how far the textual culture of historical India, both the explicit philological practices and the more tacit phenomena of that culture, corresponds to this general form, and where by contrast we might identify particularity: what the original conference proposal refers to as the "*peculiarities* of Indian textual traditions," or what I would call areal difference within a disciplinary matrix. Last, I will explore some ways our philology today might be enhanced by acknowledging these past ways of knowing.

I am well aware that these topics are too many and too complicated to do them real justice in a single essay. But then, real justice is not my goal. I

7. For a fuller exposition, see Pollock (2014), and Pollock (2016a) (where Whitney is discussed on p. 135-136).

aim only to offer a few *pakṣas*, not *siddhāntas*, that may contribute to what I hope will be an ongoing conversation, inaugurated in our conference volume, about Sanskrit, texts, and knowledge.

1. The General Form of Philology

At the very start of our enterprise we are confronted with a standard hermeneutical dilemma, no easier for being so common. We cannot determine whether there is a "general form" of philology across time and space without first defining "philology," but we cannot define it until we know what its general form is. The Indian shastric tradition was well acquainted with the problem. As Śabara put it, we either know or do not know what something is; if we know, there will be no desire to inquire into it, and even less so if we do not know at all. Śabara's response is to take a middle path: The thing in question is known to some degree, but it is an object of multiple understandings, or as Śaṅkara puts it in a parallel passage, there is general knowledge about a thing but disagreement about its specifics. [8] Our response to the dilemma will be something like Śabara's and Śaṅkara's. The way they knew something preliminary about *dharma* or *brahma*, that is, through *āgama*, is analogous to the way we know something preliminary about philology: through tradition itself. The main task is to sort through the disagreements about its specifics.

Given that we are conducting our search across traditions we are of course confronted with conceptual disunity of a sort Śabara and Śaṅkara did not face. But even within a single tradition we encounter very considerable disagreement. The term *philologos* itself is of course a Greek coinage, ascribed to the second Alexandrian librarian Eratosthenes, who sought thereby to express the universality of his erudition. [9] From Eratosthenes' time onward, *philologia* has been constantly redefined — to a degree perhaps unparalleled by any other Western knowledge form — with each new purpose it has been called upon to serve occasioning a new definition. Vico (1725) includes among the philologists "all the grammarians, historians, critics, who have occupied themselves with the study of the languages and deeds of peoples." It was just a step from here to Friedrich

8. *Śābarabhāṣya* v. 1: 10 (*dharmaṃ prati vipratipannā bahuvidaḥ*), *Śāṅkarabhāṣya*, v. 1: 28 (*tadviśeṣaṃ prati vipratipatteḥ*). Neither explicitly states how we know initially at all, though clearly that first knowledge derives from enunciation of the term(s) in *śruti.*

9. Pfeiffer (1968: 156-159).

Schlegel (1797), who understood philology to be "all erudition in language," and to the expansive visions of Niebuhr, Leopardi, or Nietzsche. How vast was the transformation philology experienced, however, by the time of Michel Foucault (1966), who reduced it to comparative grammar, and the many scholars today who think of it as corpus linguistics. [10]

The *vipratipatti* with regard to a concept so variously understood in its own tradition, as in modern Europe, is going to expand vastly when we begin to look elsewhere and try to place our general sense of philology, decocted from those Western developments, onto the conceptual maps of other regions. In Abbasid Arabia *ṣinā'at al-adab* ("the art of literary culture"), for example, and in China the varieties of textual practices that coalesced in the late imperial period into *kaozheng* ("evidential research"), seem to overlap with that general sense toward which Schlegel was overenthusiastically gesturing, while also comprising materials largely excluded from it (such as creative writing in the former case, and narrow historical analysis in the latter). In the India of Sanskrit learning, no comprehensive term was available to describe the (provisionally) relevant set of knowledge practices. Instead, that set was distributed across a range of disciplines: *vyākaraṇa* and *mīmāṃsā* in the first instance, but also *nirukta*, *chandaḥśāstra*, and the sub-discipline *vyākhyā*, or exegesis (which, while never theorized, was fully conceptualized as a particular textual practice). [11]

It is hardly surprising that the contours of a form of knowledge should have varied across cultures and, within a shared culture, across time. But however much conceptual variation "philology" has undergone, it

10. For the Vico and Schlegel references, see Pollock (2016a: 10) (Schlegel's vision remained alive to modern philologists such as Leo Spitzer: "Philologie, die Wissenschaft, die den Menschen zu verstehen sucht, soweit er sich im Worte (Sprache) und in Wortgebilden äussert," 1945-1946: 576); Foucault (1966: 292-307) (he traces the very "invention of philology" to Bopp's comparative historical grammar; he is imprudently supported by Ian Hacking, see Hacking 2002: 140-151); for the last, see for example Bamman and Crane (2010). Altschul (2010) adds additional European materials, as does the editor's introduction to the volume in which that essay appears; also Gurd (2015) for a review broader than its title suggests.

11. Aside from the clear concepts of exegetical theory embedded in practice, we know that commentary was also taught as a separate subject. See for example the Kadiyur *agrahāram* land-grant (in Kannada) of 929 CE for the study of grammar, political theory, literary criticism, history, logic, and, "commentary writing" (EI 13: 332: v. 30: *vyākaraṇam arthaśāstra-ānīkaṃ sāhitya-vidhyey-itihāsaṃ mikka-ekākṣaramunitarkkaṃ* ***ṭīkaṃ-bareyat*** *samagrar ābhyāsisuvar*).

is evident that this has always been variation within a stable domain of intellectual inquiry defined by a stable object of study. The domain in question was constituted everywhere by attention to language as configured in texts, by the concern with the things people do with texts and how they do them. The concern was not with numbers, colors, tastes, or anything else but texts and how to make sense of them. The presence of that domain and that object, however various the particular manifestations, *define* a knowledge practice as *philology*. If we may be permitted to repurpose Uddālaka Aruṇi's insight *(vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyaṃ)*, behind all the different designations we are dealing with a single cognitive phenomenon.

While philology thus has a general form, that is, "doing things with texts," the things that have been done divide into two major categories: edition, or getting the text right, and interpretation, or understanding what it says. This division — about which the second silence I mentioned has long been maintained — is one of emphasis, not of substance, as I will argue. The fundamental, indeed infrangible, complementarity of the two categories notwithstanding, however, the division has sometimes been taken as disagreement, even estrangement. And although this may appear to be a recent development, having been explicitly formulated in 19th-century Europe, it has a genealogy that is far deeper in time and space. I have never seen a historical review of this — to my eyes astonishing — bisection, certainly not a deep history, so let me offer a thumb-nail sketch here, working backwards from the modern period. There is no straight path to follow, but twists and turns, as thinkers worked through their uncertainty about what textual knowledge is and how it comes to be produced.

For thinkers like Schlegel, it was because textuality and conceptuality, reading and thinking, were united in a single knowledge form that he could define philology as *alle Sprachgelehrsamkeit*. Within a generation, however, it was to be fractured and reduced to one of its parts, a reduction that has been traced to the work of Friedrich Schleiermacher. The "comprehensive philological conception of critique" as present in Schlegel's "Philosophie der Philologie" (1797) can be dramatically contrasted with the diminished version in Schleiermacher's *Hermeneutik und Kritik* (published posthumously in 1834), which restricted "philological criticism" to textual criticism, and separated off interpretation to an in-

creasingly segregated subdiscipline. [12] While Schleiermacher may have still emphasized, residually, their mutuality, the scholarly study of texts would soon orient itself toward a narrow paradigm. The most extreme expression of this is found in the mechanistic methodology trumpeted by Karl Lachmann: "*recensere sine interpretatione et possumus et debemus*." [13] The split between edition and interpretation has now hardened into a disciplinary division and a conceptual given. Interpretation in the form of hermeneutics has become the province of philosophy (and, in the form of philosophical hermeneutics, largely divorced from its foundational textuality), and, in the form of literary theory, comparative literature. As for philology, it has been reduced, slowly and pitifully, to one or the other of its constituent parts: textual criticism, bibliography, historical (or corpus or other) linguistics. [14]

The Romantic-era tension and its contemporary stalemate recapitulate a far older development. Consider the state of the question of philology half a millennium before Schlegel. In medieval Europe, the idea of reading, *lectio*, was a comprehensive one, in which edition and interpretation were continuous: one moved from the letter to the sense to the content (*littera, sensus, sententia*) — such is the schema of the *Didascalicon* of Hugh of St. Victor (d. 1141). [15] This apparently long-settled way of thinking was disrupted already in the early Renaissance. Angelo Poliziano's philology, like Hugh's, was multilevel, combining *lexis* with *dianoia*, or grammar/text-criticism and interpretation. But the professors of "philosophy" in Florence who were his contemporaries had come to think of philology as narrow textual study, with little or nothing to do with interpreting the world. Poliziano's satire, *Lamia* (The Witch, 1492), was

12. Baisch (2006: 4-5) (who refers to *Hermeneutik und Kritik*, ed. M. Frank 1977: 250).

13. "We both can and must edit without interpreting," Lachmann, preface to his edition of the New Testament, cited in Timpanaro (2006: 88).

14. McGann's "new key" is of a piece with this past, reducing philology to bibliography (2013). For a random sampling of the assumed dichotomy philology *vs.* interpretation (often formulated as philology *vs.* philosophy), see Fehér (2001) ("philology and philosophy, or philology and hermeneutics"); Gjesdal (2006) (while rightly emphasizing the unphilological dimensions of *ontological* hermeneutics), Dostal (2010) (philology as science, interpretation as discipline), Myojo (2011), Barolini (2015) ("the insufficient critical vigilance ... with which we monitor the porous boundaries between philology and interpretation").

15. A succinct citation and exegesis of the *Didascalicon* are given in Robertson (2014: 66).

meant to reestablish the breadth of the discipline. [16]

The tension in *Lamia* between reading and thinking can be traced back to much earlier periods. Neoplatonists, like the enemies of Poliziano, refused to acknowledge any higher claims of philology: "One might be a philologist," says Plotinus, "but certainly not a philosopher." [17] If Varro (d. 27 BCE) could argue, for the first time, for a four-fold philology that saw textuality and conceptuality necessarily combined (in this he is the conceptual father of the *Didascalicon*), Seneca (d. 67) soon thereafter would famously complain how philosophy had in his day turned into philology (*quae philosophia fuit facta philologia est*) [18] — that is, men asked empty questions about texts instead of thinking — and philologists were indistinguishable from grammarians (*philologus aut grammaticus*). [19] In the Latin world more broadly considered, philology was always split, or rather torn, between *emendatio* and *enarratio*, improving texts and explaining them. [20] And so backward in time. While Eratosthanes had coined the term *philologos* to capture — Schlegel-like — the universality of erudition, later in Alexandria the *grammatikoi*, including Aristophanes and especially Aristarchus, were set off from the *kritikoi*, such as Crates of Pergamum, a terminological distinction testifying to a division in disciplinary understanding already in place in the 3rd century BCE. [21]

The "querelle" between philologist as editor and philologist as interpreter holds for much of Chinese history as well. The Han Dynasty *zhang-ju* (chapter and phrase) commentaries were considered the embodiment of glossing commentaries and already the historian Ban Gu (who compiled the Han History) complained that there were too many of them. By contrast, most of Song Dynasty, with the rise of what is called "Song Learning" (*songxue*), philological culture became predominantly interpretive; the repertoire of commentarial and critical genres expanded, and scholars sought the *dayi* (great meaning) of a text. This holds also for poetics, where the couplet-focused craft treatises of the Six Dynasties and Tang period came to be despised as petty and trivial and new genres became popular, among them *shihua* (poetic talk), which is mostly anecdotal and embeds

16. Robichaud (2010: 134-135).
17. *Ibid.*
18. *Ep.* CVIII 23.
19. See for example Barnes (1997: 45-46).
20. Zetzel (2015: 47).
21. Pfeiffer (1968: 156-159); Porter (1992: 112); Robichaud (2010: 139).

the heavily philological into broader questions and literary networks of writers. Most of the Chinese craft treatises therefore only survive in Japan, because the Song hermeneuts were all too successful in their polemics. [22] As for the major transition that Benjamin Elman has traced in the early Qing from "philosophy" to "philology," one wonders, given the kinds of global developments sketched so far, whether this might equally be seen as another instance of our long *intra-philological* struggle, where the balance is tipped from hermeneutics to ecdotics — or the reverse. [23]

The one exception here, so far as I can see, is India itself, where, as I will try to show, the work of the philologist joined the two tasks indissociably.

Epistemologically viewed, of course, there is no split and there cannot be one between the two fundamental components of philology. "Constituting a text and interpreting it," as Giorgio Pasquali put it, "are, ultimately, one and the same thing." [24] It is not simply that Lachmann's slogan is mere "empty boasting," or even that textual and literary criticism are "necessarily connected." [25] The most basic editorial decisions (including the very choice of "best" manuscript, about which more below), the simplest acts of recension, depend on interpretation — and the reverse is obviously just as true. Even in ancient Greece, where we just observed the bifurcation in its primal state, "hermeneutic" included, besides exegesis, the verbal expression itself. [26] And at the other end of our historical spectrum, in modern Europe, as Dilthey characterized its history, the "art of interpretation" itself originated "in the virtuosity of the philologist." [27] To express this mutually constitutive relationship in an Indian idiom: edition without interpretation would be blind, like *prakṛti* without *puruṣa*, while interpretation without edition would be paralyzed, like *puruṣa* without

22. I am grateful to Wiebke Denecke for this summary. See also Van Zoeren (1991) and Tu (2005).

23. Elman (2001). For the reverse, in the Song, see Dai 2016 (though he also operates with the false dichotomy between hermeneutics and philology — how false is shown, by my lights, in Quirin 1996).

24. Pasquali cited Montinari (2015: 339).

25. Timpanaro (2006: 88), and Tarrant (2016: 111), respectively.

26. Hult (2010: 44). As early as Aristotle, Greek philologists sometimes "solved" problems by offering a rephrasing of the text (see further below). Textual criticism and interpretation were clearly two sides of the same philological coin from at least the 4th c. BCE onward: the constitution of the text itself was, inevitably, "inseparable from the history of its meaning" (Lamberton and Keaney 1992: xii-xv).

27. Dilthey (1990 [1900]: 320). See also Polheim (2009: 220): "Die Textkritik kann die Interpretation genausowenig entbehren wie die Interpretation die Textkritik."

prakṛti. I therefore treat them in the exploration that follows as the two basic and inseparable elements of philology that they are. Learning how both have been performed in the past has, arguably, something important to add to how we might perform them in the present, a question that marks the third of the loud silences earlier described.

2. The Elements of Philology in the World

How does the general form of philology manifest itself across space and time? Answering this question requires a degree of knowledge few individuals possess, the expansiveness of a large monograph, and patience for deep scholarly disagreement. I have none of these so I will provide instead an absurdly brief sketch — for classical Greece and Rome, and medieval China — that depends very much on the work of others and sets aside many matters under dispute. [28] First, however, I must at least mention some fascinating general symmetries that I am forced to ignore here, in particular the vast chronological gap between the author and the witnesses available to premodern philologists (authorial manuscripts have all vanished, and little to no external information about an author's intentions is extent). I must also omit discussion of (1) the *materiality* of philology, except to note that the major transition from papyrus to parchment and from scroll to codex in classical antiquity, and from manuscript to print in Song China, has no analogue in India, where palm leaf and birch bark endured, the introduction of paper was notable by hardly transformative, and printing was known but rejected; of (2) philological *form*, except to note that Sanskrit commentary, like later Greek and Latin scholia (linked to the rise of the codex), generally occurred on the margins, unlike Chinese, which was typically interlinear; [29] and of (3) the *script* situation, except to note that the hyper-diversification of Brāhmī script that occurred, with gathering speed, over the course of the first millennium, dramatically differentiates India from both China and the classical world;

28. For China, where I am a complete novice, I must formally acknowledge the scholarship of Susan Cherniack, Benjamin Elman, and Martin Kern; and advice from Wiebke Denecke, Stephen Owen, and Haun Saussy.

29. Indian commentaries were written above and below (*tripāṭha*) or also on the sides (*pañcapāṭha*), and were often independent of the base-text altogether (of course the interlinear gloss is also known, from the beginning of written texts, as in some Turfan fragments). Alexandrian commentaries starting with Aristarchus' *hypomnemata* were separate books.

and of (4) *scribal practices*, except to note that the medieval Indian copyist like the Chinese was far more proximate to the ancient world than his European counterpart, who often understood little of the text and inhabited a much-altered social environment, ecclesiastical rather than scholastic (which is not to say there were no ignorant Indian scribes!) [30] All these phenomena could be instructively compared, but that must await another occasion.

2.1. *Edition*

There exists no treatise on editorial technique surviving from classical Greece, and the scant information we have makes it hard to get a sense of the ancient editor at work. While notable forms of philology antedated the early 3rd century BCE — including Aristotle's Homer criticism — the founding of the library of Alexandria marked a new moment. [31] Philology was not a project of the polity, but the polity helped create one of its conditions of possibility as a consequence of Ptolemy III's command that every docking ship surrender its manuscripts for copying and deposit the originals in the library. It is arguable that the unprecedented reproduction of many versions of the same text, aside from enabling the Alexandrian compilation and organization of texts, stimulated a more formal engagement with the problem of textual variation than was already visible in the Hellenistic book trade, something that led almost inevitably to the invention of "edition" (*ekdosis*), through "correction," or "emendation" (*diorthosis*). [32] What were the theoretical presuppositions of this engagement?

The most important presuppositions were, first, that every text had a history of transmission, which produced textual variation; second, that there was one correct form of a text; third, that this text was the creation of a single individual. What the *grammatikos* aimed to produce, unlike the scribe, was not just a another copy of Homer, but Homer's Text. When Zenodotus, the first Alexandrian librarian (ca. 280 BCE) invented a new

30. As for basic scribal behavior, all manuscript cultures show evidence of the human deficiencies in perception that produce haplography, dittography, errors in interpreting unfamiliar scripts, and the like.

31. On the "scanty" remains of ancient textual scholarship that make it hard "to form a convincing and detailed portrait of the ancient editor or scribe at work," see Zetzel (1993: 109).

32. See Montinari (2015, especially p. 33).

philological sign, the *obelus*, he meant thereby to indicate not that a line needed correction but that it was possibly *inauthentic*, not part of the one true and proper form. Identification of interpolation was refined by Aristarchus, the sixth librarian (ca. 150 BCE, to whom the invention of the *hypomnema*, the self-standing commentary, is also ascribed), using criteria entirely familiar to us: style, narrative coherence, decorum. [33] But the *vulgata* was still regarded with such reverence that athetized lines were preserved and not deleted. [34] The analysis of lexicon, a preoccupation of the *grammatikoi*, breathed the same quasi-historical spirit: Homer's ancient words had grown obscure over time but their *authentic* sense could be recovered and recorded in glossaries (the contribution particularly of Aristophanes, the fourth librarian, ca. 200 BCE). The methodology for operationalizing this textual theory has long been debated, but it almost certainly included collation, conjecture, and considerations of *modus scribendi*, an author's larger composition habits.

Quite different was the case with Roman philology. That authenticity was a value is shown by, inter alia, Varro's collection of the genuine plays of Plautus (that is, *consensu omnium Plauti esse censebantur*, as Gellius puts it). But the plays were simply collected and "tidied" up, not edited. Evidence for editorial activity at all is rare, and when found, difficult to determine if collation rather than conjecture is at work. [35]

In China, vastly more information about editorial technique is available. "Regulating" texts, *i.e.*, eliminating textual discrepancies, was a "perennial culture project" of the state long before the Song. [36] But the tendency grew ever more pronounced from the 11th century, when, for one thing, the expansion of the civil service examination system required uniform texts, but also, for another, the vast proliferation of printed books of doubtful authority, including imperial imprints, provided an impetus to philology of the sort that the unprecedented presence of multiple copies of Homer provided for the Alexandrian scholars. [37] Textual falsification was a threat everywhere. By the late T'ang, the state had issued

33. Reynolds and Wilson (1991: 12).

34. Later papyri show losses. And contrast Porter: "*graphein*, *metagraphein*, and *anagignoskein*, 'writing,' 'rewriting,' and 'reading' are used interchangeably in the scholia ... To read Homer's epics was, at one level or another, to rewrite them too" (1992: 69).

35. Zetzel (2015: 53-55).

36. Cherniack (1994: 11); see also Gardner (1998: 410-411).

37. Cherniack (1994: 57). Early on, regulation seems sometimes to have been a project of "improvement," so that the line between correction and revision was sometimes blurry.

a royal edict against interpolation, and by the Song, examination questions were set concerning the authenticity of the received texts of the Classics. All this philological thinking was obviously marked by a strong sense of historicity; it also presupposed the existence of a single authentic text that could be recovered through philological scrutiny. The key text-critical qualities evidenced in among Song philologists included rejection of conjecture; emendation on the basis of source documents (which was systematized in the "evidential research" of the Qing, where 122 types of textual error were catalogued); and a breathtakingly full documentation of collation practices. [38]

Perhaps the most remarkable feature of the China case is the print revolution of the 13th century. I must pass over this here, however, except to remark on is what it reveals about the *preprint* existence of a vast memory culture. [39] Little work appears to have been done on this important question, but it seems clear that memorization — and not just for the Classics, but other forms of literary culture, such as anthologies — had a centrality in China, with philological consequences, not at all unlike what we will see obtained in India. [40]

2.2. *Interpretation*

The nature of philological exegesis in the Graeco-Roman world is perhaps best illustrated by the work of the Vergil-commentator Servius (fl. 400). He saw himself, and acted, as a participant in an ongoing tradition, though he never names his predecessors (we find only "some say ... oth-

38. On all this Cherniack (1994) is indispensable, see especially p. 20, 28, 72. There is also (contradictory?) evidence that textual emendation in Song was informed by a sense of pure rationality: if a text "did not conform with human nature," or was "unreasonable," it was subject to emendation, a practice that would be decried in the Qing (*ibid.*: 87).

39. One 12th-century scholar noted, "Scholars, due to the difficulty of transcribing texts, were meticulous about learning to recite books from memory, down to the last detail" (Cherniak 1994: 48).

40. Kern and Hegel (2004: 168). Martin Kern (personal communication): "Nobody has done sustained work on the question of textual transmission altogether. There are some who believe — erroneously, in my view — that textual transmission in Chinese antiquity was primarily written from the very beginning, but I cannot make sense of what they claim as evidence. Then there are people like me who think that written and oral transmission always intersected, and that for a long time, memorization, performance, and recitation were by far the dominant forms in which the cultural memory was sustained and perpetuated. Yet unfortunately, there are no dedicated studies to the topic."

ers...)." He approached Vergil's poems line by line, often word by word. More than half of all his commentary consists of lexical and grammatical glosses, and elucidations of syntactical structures (*ordo est ...*); the rest treat rhetorical figures, and supply the parallel passages that vindicate Vergil as a master of learning. Only a small portion address historical or intertextual allusions, and "virtually none ... discusses aesthetics or literary form." Servius rarely contemplates the work as a whole; he was instead essentially a "miniaturist," offering small bibelots of learning, which (to my mind at least) often reveal possibilities of interpretation that might have been encouraged if the more confining tradition of exegesis had been relaxed. [41]

In all this, and especially in his character as a literalist, Servius seems to have continued the practices of the earliest Alexandrian critics on the Homeric poems, who pursued a kind of hermeneutic parsimony. This was first enunciated by Aristarchus, when he famously asserted that Homer should be understood via Homer himself (*Homeron ex Homero saphenizein*), "without wasting one's time on anything not said by the poet." [42] This seems to have been directed toward another tendency in Greco-Latin philology, where scholars were prepared to read into a work as well as out of it. [43]

That tendency had begun already with Aristotle's *Homeric Questions* (only fragmentarily preserved), where the goal of interpretation was to offer solutions to the epic's inconsistencies, moral difficulties, and the like (why, for example, was Polyphemus, the son of a god and nymph, born an uncivilized cyclops?). [44] The Aristotelian *zētēma* was to become Servius's *quaestio* (or rather, *quaeritur*, "the question is put," *e.g.*, why was

41. Kaster (2010, especially p. 494); Ziolkowski and Putnam (2008: 630); Fowler (1997). Among such possibilities are the historicist (*e.g.*, his insight that *intentio Vergilii haec est, Homerum imitari et Augustum laudare a parentibus, ad Aeneidem*, ed. Thilo, v.1 : 4) and the narratological (*e.g.*, his concern with what we would now call focalization: the question, from whose perspective is the war of Troy "long ago," *veteris ... belli*, *Aeneid* 1.23; on the latter, see Fowler (1997: 75).

42. Pfeiffer 225-227, who doubts the ascription of the phrase to Aristarchus while showing that it was his general position.

43. The division between text-critical and "exegetical" is clearly visible in the Homeric scholia A and D on the one hand, and bT on the other. See Dickey (2007: 19-20).

44. Here Aristotle generally marshals parallel cases; but he will also employ allegorical interpretation straightforwardly: the oxen of Helios, for example, represent the days of the (lunar) year.

the deity Juno, or indeed *pius* Aeneas, called *saeva/saevus*?). [45] Later Stoic and Neoplatonist critics, starting as early as the Pergamene Crates in the mid-2nd century BCE, intensified this trend, with an interpretive style that inaugurated one of the great hermeneutical contests in history — especially since it was reproduced among early Christian exegetes — namely, allegoresis (a term I will complicate in due course). [46] Representative here is Porphyry, who in the 5th century produced studies of the *Odyssey* that read the epic as an allegory of the soul's struggle for liberation from the body — a philological orientation replicated into the 12th century and beyond both in Byzantium and the Latin West. [47]

It is far more difficult for an outsider like me to grasp the shape of the history of hermeneutics in China, let alone to try to summarize it responsibly (surprisingly, no general account exists). I do however feel capable of offering one general and one specific observation.

First, the movement of intellectual history here seems to follow a recognizable general pattern. Early exegeses filled the familiar glossing function of commentary, which reach something of an apogee in the historicalism of the early Song. Thus, the commentators on the Classics, such as the celebrated scholar Ouyang Xiu (1007-1072), sought to read the *Book of Songs* and related texts in a more or less literalist spirit, by locating a specific moral aim for a specific historical context. Counterposed to such thinkers were others like Wang Anshi (1021-1081) who saw the poems as originating, more elusively, in the poet's emotion. The "most characteris-

45. Servius pretty clearly inherited much of this style from Donatus and even earlier scholars such as Valerius Probus (whose *quaestio* on Aeneid 10.18 he cites); more important, we now know that he drew from Greek scholiasts on Homer (Farrell 2008, and elsewhere). The scholarship on the history and structure of the *quaestio* is surprisingly thin; see *e.g.*, Casali (2007), and for the example given, Fowler (1997: 73). I thank Robert Kaster for further insights, and Joseph Farrell for sharing work in progress.

46. Whether or not a passage is intended metaphorically is "one of the oldest problems of hermeneutics, a discipline whose origins are bound up with the theological disputes over the allegorical meaning of the Old Testament texts" (Szondi 1986: 9). See most recently Most (2016). A physicalist allegorical reading of Homer goes back to Theagenes in the 5th c. BCE. See Lamberton (1997: 43).

47. For the former: Johannes Tzetzes understood the "dear homeland" to which Odysseus longs to return as the "heavenly Jerusalem" (Browning 1992, who notes that his over-allegorical style was opposed by Eustathius); for the latter, Bernardus Silvestris would "construe the first six books [of the *Aeneid*] in Neoplatonic terms, as describing the maturation of the hero from early sin and confusion to eventual grace and understanding" (Ziolkowski and Putnam 2008: 626).

tic feature" of the philological style of Wang and his colleagues was "the pervasiveness of its allegorical readings." [48]

To characterize all this somewhat more specifically, the shifting relationship between poetry and philosophy among the Neo-Confucians in the Song-Yuan period reveals a hermeneutic expansiveness not unlike that of the Stoics and Neoplatonist. Poetry that had earlier been viewed as "simple literature" — a description of landscape, for example, was a description of a landscape — came to be interpreted as embodying the insights of philosophy, that is, as functioning in the manner of allegory. While such interpretation may today be viewed by some as irresponsible distortion or misrepresentation of the literal text, the medieval audiences for which they were intended received them with enthusiasm. Indeed, the tradition of Confucian hermeneutics so far as I can see demonstrates an unequivocal openness to pluralism and debate: there were as many readings of a classic text as there were commentaries on it, and these were not only tolerated but encouraged. [49] Interpretation of this sort led to an Aristarchan-type backlash in the Ming-Qing, when as I have noted philologists began to move away from moral speculation on the Classics to narrower, historical problems, above all, concerns of textual authenticity. [50] But this seems to have been just another swing in the literalist-allegorical oscillation constitutive of philology.

3. Indian Conformity

How far does the philology of Sanskrit India conform to the general model I have just rudely sketched? Here we need to distinguish between practices that were made explicit in acts of editing and interpreting, and those that were left tacit. Explicit Indian philology shows substantial convergence with the disciplinary form just charted. Tacit philology, by contrast, offers insight into what I have termed *areal* particularities.

As is the case of ancient Greco-Roman learning, explicit Indian philology was never systematized. Here the *lacuna* is however rather odd, given

48. Mittag (2010: 322-323).

49. Gardner (1998: 398) citing Richard Lynn. A fully acknowledged interpretive pluralism is suggested in particular by the Confucian commentarial tradition. There was no singular meaning of the Classics. As the commentaries demonstrate at every step, there were multiple meanings; all of them evince the construction of signification as a historically situated practice. See Gardner (*passim*).

50. Han (2013: 69-70, 73); Elman (2001).

the otherwise vast systematization of knowledge forms representative of the Sanskrit intellectual world. In the case of edition, we are left to quarry the principles from the genre of philological commentary that makes its appearance toward the end of the first millennium (which is quite late, given the millennium-long prehistory of the literary culture). [51] We know nothing about the conditions of possibility of this new genre; there was, for example, no sudden explosion of manuscript reproduction, as in Alexandria. We only know that a new set of exegetical concerns arose along with a new text-critical vocabulary, with technical terms like *pāṭha*, "variant," or *prakṣipta*, "interpolated text," *kalpita*, "conjectured text," in contrast to the *āgata*, or "received text" (later often called *sāmpradāyika*), suddenly coming into vogue. To be sure, commentary devoted to philosophy and science had appeared centuries earlier, but such commentary is more purely exegetical; the focus is on the work's argument, not its textuality. Kumārila, author of some of the greatest philosophical commentaries of the medieval period, discusses textual questions only three times, by my count, in his entire *œuvre*, and even so, they are presented as philosophical, not philological, problems. [52]

The distinction between philological and quasi-philosophical commentary is found in the Greco-Roman world. Greek philology began with Homer and the lyric poets, though other genres came gradually to be included. Latin by contrast probably began with law. [53] Chinese philology was first directed toward the Classics, which were multi-genre but it was predominantly the *Book of Odes* that stimulated the interpretive habit. And as in Greece and China, philological commentary in classical India is by and large concerned with art poetry and the epics (which were often

51. A fuller argument on the rise and character of Indian commentary is offered in Pollock (2015).

52. The one well-known instance pertains to what Kumārila calls the Vṛttikāra's "*pāṭhāntara*" (*satsaṃprayoga* for *tatsaṃprayoga, Pūrvamīmāṃsāsūtra* 1.1.4), but *pāṭhāntara* here signifies not a "variant reading" but a "textual revision" required to solve an epistemological problem (*Ślokavārttika Pratyakṣasūtra* 13cd). This is precisely the signification of *pāṭhāntara* in the *Vakroktijivitā* and *Vyaktiviveka*, two late-tenth century Kashmir *alaṅkāra* texts, where the concern is to address literary problems. (See Pollock 2018 for a discussion of these works and the other instance where Kumārila uses the term to refer to a parallel tradition of *recitation*, not a difficulty in scribal transmission.) The verbal *pāṭh* is found occasionally in Pali commentaries and the *Visuddhimagga*, but the variants thereby referenced are never adjudicated, only glossed. For Buddhaghosa's editorial technique, see further in von Hinüber (2013/2014).

53. Dickey (2007: 10); on the Latin tradition, Zetzel (2015: 49).

understood to be poetry).[54] This is unsurprising given that such texts alone, as the critic Bhaṭṭa Nāyaka taught at the start of the 10th century, are *śabdārthapradhāna*: where both concern with the authorial original (the *artha*) and the need for textual exactitude (the *śabda*) predominate, whereas philosophy prioritized *artha*, which was thought of as something independent of embodiment in any particular *śabda*.[55]

Vedic commentary, which also emerges around the beginning of the 2nd millennium, shows no interest whatever in textuality. While perhaps expected for that tradition given its supposed immunity to textual drift, the same unconcern also applies to the commentaries on Southern Buddhist and Jain texts (both do register textual variants but do not critically adjudicate among them) as well as those on the broad range of new scriptures produced throughout the 1st millennium, whether Mahāyāna, Śaiva, or Vaiṣṇava. The *prāmāṇyam* of these later holy texts is never based on their linguistic actualization, despite their claim to be composed by God or to be words spoken by the Buddha), but instead on their truth.[56]

3.1. *Indian Conformity in Edition*

Philological commentary in India (which, it is worthy adding, was typically an important source of a text's stability, just as in Graeco-Roman antiquity) shows that commentators usually functioned as editors, though curiously we have no traditional Sanskrit terms for any of the activities associated with this activity.[57] While all editors shared similar conceptions of recension — and the authorial intention and textual coherence upon which recension is predicated — few explain their procedures. The late

54. Recall that readers like Ānandavardhana thought of the *Mahābhārata* as embodying the *rasa* of *kāvya*, while the *Rāmāyaṇa* is of course the *ādikāvya*.

55. Pollock (2016b: 149). Compare Zetzel (1993: 112). Only very rarely does commentary on other genres do philological work in Sanskrit (Viśvarūpa's text-critical comments on *Yājñavalkyasmṛti* in 9th-century Kerala are unusual).

56. Pollock (2018). Although Śabara denies that Vedic words differ from *laukika* words (PMS 1.2.32: *sa [padānām arthaḥ] yathaiva loke vivakṣitas tathaiva vede 'pi bhavitum arhati*), Kumārila unequivocally states that linguistic form itself (*rūpād eva*) shows the Veda to be *apauruṣeya* (*Tantravārttika*, v. 1: 166, line 2). It is curious, then, that linguistic form is never thematized as a criterion of authenticity.

57. While *śodhana*, "purifying" — note the metaphor, found in other traditions, of textual variation as pollution — is occasionally used for the act of editing, no term for "editor" or "edition" exists, or for the act of collation or the analysis of witnesses. Vergil's text, given his commentators, was far more stable than that of Ovid.

12th-century Kerala scholar Dakṣiṇāvartanātha may have been the first to allude to the practice (in his still unpublished commentary on *Raghuvaṃśa*) that he prepared his work "after examining variants in manuscripts from various regions." [58] He was echoed a half-century later by Udāḷi Varadarāja (editor of both the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata*, and appropriately awarded the *birudas colapaṇḍita* and *vyākyātṛcuḍāmaṇi*), who refers to the need "to examine multiple manuscripts from multiple regions," [59] and, four centuries later, by Nīlakaṇṭha Caturdhara, who gathered "many manuscripts from different regions" for his edition of the *Mahābhārata*. Aside from the problem of regionalization visible here, to which I turn shortly as an instance of tacit philology, all these statements clearly imply, and their procedures confirm, some collation of manuscripts. But, as in the classical Mediterranean world (and unlike Song China), they reveal nothing about their procedures, and again, have no actual term to designate the practice.

All the manuscripts referred to (or, possibly, recensions — the latter may, possibly, be designated by the term *saṃpradāya*) were held to be versions of the same work, and could accordingly be used to emend each other. None of the commentators mentioned describes his method of emendation, though all state their criteria. Dakṣiṇāvartanātha aimed to record "the *correct* readings (*sādhūn [pāṭhān]*) and reject the others"; Udāḷi sought to establish "the *right* reading (*samyakpāṭha*)" that had been "corrupted by scribes unskilled in the various scripts"; Nīlakaṇṭha "critically established the best readings" (*viniścitya ca pāṭham agryam*). By and large Indian editors were Alexandrians in their method: they drew the best readings from wherever they found them, in a happily eclectic manner. Regionality was a condition of edition but never a determinant.

The categories "correct," "right," "best," referring to grammatical, metrical, or other sort of norm, are complimented by additional criteria found already in 10th-century Kashmir. The poetry editor Vallabhadeva, who is more forthcoming about his practices than any other commentator, judges readings on the basis of grammar and context, narrative consistency, scholarly authority, antiquity, social normativity (*i.e.*, by excluding obscenity), and aesthetic power. He employs the familiar principle of *lectio difficilior* and the antiquity such difficulty implies (*aprasiddhatvād*

58. *vaideśikeṣu kośeṣu pāṭhabhedān nirīkṣitān*. See Pollock (2015: 353 n. 18).

59. *bahudeśasamānītabahukośaparīkṣaṇāt* (in his commentary on the *Rāmāyaṇa*). See Raghavan (1941-1942).

ārṣaḥ pāṭhaḥ [sc. *sādhīyān*]), but will also sometimes combine principles of antiquity and aestheticism (*jaratpāṭho 'tra ramyataraḥ*).[60] Where witnesses offer no guidance in correcting a solecism, Vallabha will suggest a revision in order to shield his author from censure. But he does not alter the text, and instead preserves the offending reading. And in this he was typical: the text as received in the manuscript tradition (*āgata*) always trumped a text as conjectured (*kalpita*).[61]

A similar fidelity to toward the received text is found in the treatment of interpolation (*prakṣipta*, later *kṣepaka*), another early-2nd-millennium conceptual innovation. Commentators identify interpolation by a wide range of criteria: manuscript collation; narrative coherence; stylistic and aesthetic refinement, even *usus scribendi*.[62] Thus the early 18th-century scholar Nāgeśa Bhaṭṭa rejects a verse in the *Rāmāyaṇa* on the grounds that it is (1) ignored by earlier commentators, (2) internally incoherent, and (3) narratively inappropriate.[63] But again, the offending passage was

60. Not just as grammatically or contextually "correct/reasonable/proper/right" (*sādhu/yukta/samīcīna/samyak*), but also as "authoritative" (*prāmāṇika*), "false" (*ayukta*, *apapāṭha*), "mistaken" (*prāmādika*), "corrupt" (*duṣṭa*); "narratively contradictory" (*asaṃbaddha*), "illogical" (*anyāyya*, [V. on KS 6.19], "obscene" (*asabhya*), "ancient" (*ārṣa/prācīna/jarat*; and, lastly, "lovely," "beautiful," and "more beautiful" (*sundara/ramya/ramyatara*). Regarding the *difficilior* principle, James Zetzel provides evidence from the "archaizing" period of Roman literary culture (early empire) showing how *less* common words could replace *more* common ones. The *difficilior* is, evidently, not always *melior* or *potior* (Zetzel 1993: 108).

61. Others like Nīlakaṇṭha offer additional criteria of evaluation of readings by their frequency (common, occasional, rare) and of manuscripts by their age (old, recent, damaged, "good"), see Pollock (2018: n. 24). The binary *āgata/kalpita* is apparently late in its text-critical sense. Some commentators, Mallinātha for example, occasionally gave into the temptation to alter the text (see Pollock 2015: 122).

62. It can only have been by having comparing manuscripts that the 14th-century commentator Mallinātha could athetize six verses in Kālidāsa's early 5th-century poem *Meghadūta*, though he himself is silent about his procedures. *Rāmāyaṇa* commentators use the criterion of narrative coherence regularly. For stylistic and aesthetic refinement see Arjunavarmadeva on the *Amaruśataka* (NSP [1st ed.]: 47), who proscribes a half-dozen verses as an inauthentic "patched rag of poems." Similarly on *Rāmāyaṇa*: Govindarāja on *Rām*. 4.58.1 recognizes five chapters as spurious; *Rām*. 2.89.19+, a passage all commentators call interpolation. But in every such case they continue to transmit the materials and do not suppress them. See p. 30, n. 77 below on Mahima Bhaṭṭa's use of the whole corpus (*usus scribendi*) of Kālidāsa to rule out a usage.

63. *Tilaka* on *Rām*. 3.48. 24 (NSP): "At this point in the chapter some [editor-commentators] include a verse where Rāvaṇa speaks: '...' Insofar as it is not commented on by *Kaṭaka* it must be an interpolation. Moreover, the first quarter-verse [in which Rāvaṇa

preserved and transmitted. [64] Copyists behaved like the editors, routinely declaring *yādṛśam pustakaṃ dṛṣṭaṃ tādṛśaṃ likhitaṃ mayā*, whether it was right or wrong. And again, this was not just convention. As an editor of the critical edition of the *Mahābhārata* put it, he found no evidence that any scribe "ever *deliberately or intentionally* omitted a single line of the text."

Indeed, unlike what we find in say, Confucius, who sought to reduce texts, removing 2700 of the 3000 poems of the *Shih ching* — authenticity was achievable through eliminating additions, and less was more — Indian philologists often seemed to have wanted to expand them: more was always more. Even though the typical Indian mytheme saw human textual history as a history of reduction or even loss (of Śiva's primal texts, for example, as for example in *Mahābhārata* Book 12, or of all-encompassing tales like the *Bṛhatkathā*, of which only a fragment remains from Varāruci's burning), editorial practice moved in the opposite direction. Thus, India's primal editor, Vyāsa, agglomerated texts; the bigger the better seems to have been the order of the day. And scribes followed suit, preserving everything, including interpolations, while avoiding excision, even excision due to sectarian disagreement. We need far more detailed work on scribal practices, but we can aver that they were often (though not always) scholars, who tried to make sense of the texts they were copying, and altered (usually simplified) them when they felt alteration was required.

3.2. *Indian Conformity in Interpretation*

Unlike editorial method, which emerged without historical precedent, interpretative method derived in some measure from Mīmāṃsā, or traditional Vedic hermeneutics, which therefore merits a brief comment by way of prelude.

In general, Mīmāṃsā scholars sought to impose boundaries on meaning proliferation, rather like the Alexandrians. Similar to his defense of a

describes himself as a master of the fourteen *vidyāsthānas*] makes no sense with reference to the other quarter verses. It is also entirely inappropriate that a person who has the knowledge described in the third quarter-verse [knowing the twenty-five principles, *i.e.*, 'knowing the difference between what is eternal and not eternal'] should engage in the behavior described."

64. Vallabhadeva transmitted sarga 8 of the *Kumārasambhava* even though he thought it obscene — just as Alexandrian scholars athetized but did not suppress the Aphrodite-Ares song in *Odyssey* 8 (Zetzel 1993: 109).

narrow concept of Vedic canonicity, Kumārila aimed to limit rather than extend the reach of interpretive polysemy. The use of *nirukta* (etymology), for example, was not to be permitted to exceed the socially familiar realm of semantic reference (*pikanemādhikaraṇa*); words could have one and only one meaning in a given context, to be determined in doubtful cases by the *śiṣṭa*s (*yavavarāhādhikaraṇa*); signification in general was to be regulated by a carefully plotted hierarchy of semantic powers, from "direct statement" (*śruti*) to implication (*liṅga)* and so onward (*balābalādhikaraṇa*). [65] At the same time, Mīmāṃsā thinkers were entirely open to quasi-allegorical interpretation. [66] In the *mantraliṅgādhikaraṇa*, for example, metaphorical analysis is adduced to support the hermeneutists' claim that the purpose of apparently nonsensical *mantra*s is indeed to communicate meaning. [67] The possibility of "overinterpretation" here was never proscribed, [68] and it would mark the larger tasks of Indian philology henceforth.

The Indian philologist generally approached interpretation like his

65. See respectively *Mīmāṃsāsūtra* 1.3.10-11; 1.3.8-9; 3.3.14.

66. The possibility is already broached in Śabara's theorization of the distinction between *śruti* and *lakṣaṇa* (direct denotation and indirect connotation), and by Kumārila's analysis of *gauṇī vṛtti* and *lakṣaṇā* (metaphor and metonymy), respectively. See *Śābarabhāṣya* on *Mīmāṃsāsūtra* 6.2.20; *Tantravārttika* on *Mīmāṃsāsūtra* 1.4.22 (p. 313) (cited with approval in *Kāvyaprakāśa* 2.12 *vṛtti*).

67. The *pūrvapakṣin* holds that *mantra*s have no meaning (they are to be used for their sound value only) because among other reasons they talk about nonexistent things, like "[a being with] four horns," etc. The *siddhāntin* responds that such texts need to be understood in a secondary sense: *gauṇī [sc., vṛttiḥ] kalpanāpramāṇavattvāt*, "Secondary meaning [TV: metaphorical, *rūpakadvārā*, or even allegorical meaning)] [can be accepted] insofar as it possesses probative force through assumption [sc., of the impropriety of some *adṛṣṭārtha*]." Thus the celebrated *mantra catvāri śṛṅgāḥ trayo asya pādāḥ / dve śīrṣe*, etc. ("It has four horns, three feet, two heads," *Ṛgveda* 4.58.3) is taken as a series of metaphors: by the four horns are intended (*abhiprāya*) the four priests, by the three feet the three pressings of *soma*, by the two heads the patron of the sacrifice and his wife. In addition to interpreting non-existent entities metaphorically/allegorically, the Veda will anthropomorphize the insentient instruments of a sacrifice in order to exalt it. Thus, the *mantra* "Listen, you pressing stones!" can be interpreted to mean: If insentient stones are listening when the morning prayers are being repeated, how much more so learned Brahmans? (*Śābarabhāṣya* on *Mīmāṃsāsūtra* 1.2.34-41, p. 147-153).

68. Though that is something with which Kumārila implicitly charges Śabara. But Kumārila's revision of Śabara's metaphorical meaning is only meant to provide an exegesis more in keeping with the *viniyoga* of the rite in question. See *Mīmāṃsākaustubha* p. 73. The *Tantravārttika ad loc.* offers an *arthavāda* that contains a *yāgastuti* encouraging the sacrificer when performing the rite. (The "four horns" refers to the four parts of the day, the "three feet" to the three seasons, etc.)

Latin counterpart — Mallinātha looks very much like Servius, with dhoti replacing toga — in small matters and large. Just as for Servius, it is the individual *vākya* that occupied the Indian commentator's attention, and within that *vākya*, its grammar, syntax (*ity anvayaḥ = ordo est*), lexicon, and especially figures of sound and sense. Both the Roman (and Greek) and the Indian commentator brought out their heaviest "exegetical artillery" at the start of the work, to establish both their own expertise and the deficiencies of the competition. [69] For both, tracing intertextual references was central, for this demonstrated both the significance of the work within a particular cultural matrix but also the absolute competence of the author. But the hermeneutic impulse could extend beyond this, and it was driven by the same sense of textual coherence and unity that we observed in the work of edition.

Consider in this regard Devabodha, the first known commentator on the *Mahābhārata* (ca. 1000). [70] While his philology shared the glossator's concerns of some of his successors (*e.g.*, the 13th-century Vimalabodha in his *Durbodhapadabhañjanī*, along with the *Vyāsaghaṭṭa*, *-kūṭa*, or *-durghaṭa* genre), he had far larger objectives. He has, for example, a conception of the epic as a whole: it is "a means of attaining the four ends of man" and hence actually represents four *śāstras* in one, with Vyāsa as the "great vessel to ferry man over the sea of delusion," but who is not author but rather "rememberer" of an epic whole that existed in earlier creations. [71] With this unitary vision in mind Devabodha invented the *tātparyārtha* interpretive method, where the epic is understood to offer, over its entire expanse, a coherent argument subdivided into a series of sub-topics that could be encapsulated in exegetical summaries (*tātparya*). The method would be emulated for the next five centuries or more. [72]

69. Sluiter (2013) (on the Homeric scholiasts).

70. He was prior to Sarvajña Nārāyaṇa, who is now dated ca. 1100. His influence was enormous and enduring. Sukthankar was justified in calling the work of the great 15th-century commentator Arjunamiśra of Bengal a "revised and enlarged edition of Devabodha's *Jñānadīpikā*" (1944: 403). A comparison of their *Udyoga* commentaries shows this clearly (see for one example *ad* crit. ed. 5.140), and see below n. 71 and 72.

71. *Ad Ādi* v. 6. While acknowledging the *rūḍhi* meaning of *Jaya* as the title *Bhārata* (*tato jayam udīrayet*), Devabodha foregrounds the *yoga* meaning: establishing one's own position and refuting the opponents, *i.e.*, establishing *dharma, artha, kāma*, and *mokṣa* while refuting their opposite (*jaya* is also said to imply the *anubandhacatuṣṭayam* of the work). Compare the introductory verse of Arjunamiśra's *Udyoga* commentary (Vyāsa produced a tree of language rich with the fruits of *dharma, artha, kāma*, and *nirvāṇa*, etc.)

72. Arjunamiśra, for example, summarizes the *Kṛṣṇāgamanaparvan* of *Udyoga* by reflect-

The certitude that prompted editors to question material that violated the text's coherence and unity — as in the case of interpolation — also obliged them to address conceptual problems that could not be text-critically resolved. These "doubts" (*śaṅkhā*) — like Aristotle's *zētēma* or Servius' *quaestio* — shaped the commentarial tradition especially in the *Rāmāyaṇa* (as a glance at the commentaries on Rāma's killing of Vālin or his renunciation of Sītā quickly shows), and in vernacular traditions would become something of an autonomous genre of expository art, the *śaṅkāvalī*.[73] These general concerns also readily opened the way to fully realized allegorical exegesis by the 14th century.[74]

The most systematic such allegoresis was that of the Śrī Vaiṣṇavas on the *Rāmāyaṇa*, though Nīlakaṇṭha on the *Mahābhārata* and especially on the *Harivaṃśa* is comparable, and a similar strategy is found among Vedic commentators, such as Madhva in the 14th century, or Rāvaṇa in the 16th. Thus Govindarāja, the 14th-century Tenkalai scholar, represents the narrative of Rāma's departure into exile in *Ayodhyākāṇḍa* as the story of man's quest for spiritual liberation: One leaves (Ayodhyā =) Vaikuṇṭha, Viṣṇu's heaven; crosses (the Ganges =) the Virajā River in heavenly Gokula; enters

ing on its general purport: here, the political error of the Kauravas — "which could not be rectified even by a thousand words of wisdom from men as learned as Bṛhaspati" — and that inclined them to fatally underestimate the capacity of human effort to overcome an evil fate. "The thinking of Duryodhana, Karṇa, Duḥśāsana, and Śakuni was so affected by bad policy that it could not be breached even by a thousand words of wisdom from men as learned as Bṛhaspati. Thus, despite the fact that Karṇa was enlightened in private by Kṛṣṇa's authoritative discourses in accordance with *dharma* and *artha*, the kind of human effort Kṛṣṇa instructed him in — effort conditioned by action no less than the mental states produced by fate — completely escaped Karṇa. Accordingly, among the Kauravas evil fate was far more powerful than human effort, whereas among the Pāṇḍavas, fate and effort were in mutual balance and conducive to action. That is the main purport of this section" (MBh. 5, GPP p. 396, reading *kṛtyanukūle* for *kṛtānukūle*; this is taken verbatim from Devabodha, see his commentary on p. 66 of the Bharatiya Vidya Bhavan edition).

73. This is an understudied problem. Svarupa Das' *Mānasaśaṅkāvali* on the *Ramcaritmanas*, 1876, must surely have had predecessors. Paula Richman (2001: 28) mentions "a MŚ of Vandan Pathak (ca. 1815-1909) published in Banaras in the 1840s and [which] contains 120 doubts."

74. It is only then too that we find a fully realized allegorical literature, starting with *Prabodhacandrodaya* ca. 1050. No critical reflection on the allegorical mode accompanied this innovation, however. Commentators on Kṛṣṇamiśra's play, for example, make no mention of the fact that what they are reading is an allegory. There doesn't even seem to be a term for it in Sanskrit critical discourse. Figures like *samāsokti* (see *e.g. Kāvyādarśa* 2.203-206) or quasi genres like *anyokti* are not quite the same thing, given that the correspondences are not systematized throughout a work.

the forest (of transmigration); betakes oneself with one's individual soul to (a tree =) the body; eats, *i.e.*, experiences the fruits of one's karma; longs to find (Bharadvāja =) a wise teacher, and finally comes to the certainty that among the various spiritual paths, *ācāryaniṣṭhā*, or absolute confidence in one's teacher, is the superlative means of reaching (Citrakūṭa =) release. [75]

In sum, Indian philology largely conforms to the general philological model in both edition and interpretation. Texts were held to unitary creations embodying the intention of a single author, even for genres such as *itihāsa* that many today consider paradigms of composite authorship. [76] While the unified, authorialy-intended text was exposed to corruption in transmission or to interpolation, it could be "purified" (*śodhana*, the key term of art) by the judicious assessment of variants through manuscript collation. Unoriginal material, no matter how compelling the evidence of its unoriginality, still had to be preserved for inspection; in this sense the text as received was inviolate (commentators will transmit a text integrally even when they revise it in their commentary). Criteria of textual criticism were developed in harmony with these fundamental principles of unity and coherence. If variants could be adjudicated on the basis of antiquity, for example, it was because of the conviction that

75. Pollock, *Vālmīki Rāmāyaṇa* vol. 2 (1986), chapter 40, n. *ad loc.*, and compare the complex allegoresis in n. *ad* 2.47.22. See also Rao (2014), Minkowski (2005, especially p. 190) and Minkowski (2016). Note however that others in India — like their compatriots in Alexandria — could contest such interpretations. For Govindarāja and Maheśvaratīrtha, Mārīca has a vision of Rāma's true, unparalleled greatness by his continually calling to mind Rāma's superhuman deeds and determines that he is the Primal Being, so that that death at his hand would fulfill the highest human goal. Here the hardheaded *Kaṭaka* commentary argues against the "stupid piety" of this interpretation ("How could Mārīca possibly know that Rāma is the Supreme Soul?" etc.). See my note *ad Rām.* 3.39.17.

76. I do not know of any instances of Indian philologists questioning the authorship of a given work — even when that work was clearly pseudonymous. Was authorship as such of a text (aside from a given interpolation) *ever* disputed? [*e.g.*, multiple works attributed to Kālidāsa by others, such as *Ghaṭakarpara* (attributed by *e.g.* Abhinavagupta) *Rākṣasakāvya* and *Śṛṅgāratilaka* [which many mss. attribute to him.] [I suppose this is true for genres as well. Anyone could produce a new Upaniṣad, Purāṇa, Tantra, (Mahāyāna) Sūtra. For the Vedic canon Kumarila sought heroically to impose limits — which demonstrates the availability of the conception of "authenticity" — but clearly not all that successfully — which demonstrates the conception's practical inconsequentiality. And note that the category "*anon.*" was not unknown. The frequent attribution in anthologies of a given poem to *kasyacid* ("someone") means only that the one author has been forgotten, not that the one author never existed.

the older the reading the closer it brought us to that authorial original. The notion of interpolation developed into the widespread criterion it became only because texts were viewed as coherent wholes; [77] regional variation was the variation of a single text, and no conception of textual pluralism is anywhere visible. [78] Because the text embodied the intention of a single author it had to exhibit consistency and self-sufficiency, and eschew internal contradiction and incompleteness. Such features never constrained larger interpretations such as allegoresis; on the contrary, they enabled them, and generally speaking, hermeneutic pluralism, proliferation of meaning, even overinterpretation were permissible and to a degree encouraged as virtuoso readership (consider the dozen or so meanings the commentator Nārāyaṇa discovers in the opening verse of the *Naiṣadhīyacarita*), even more so than in Alexandria or Neo-Confucian China.

4. Indian Difference

We thus find, across the major sectors of the world history of philology, broad areas of agreement over its objects and objectives — about textual authenticity, coherence, intelligibility, the need for and procedures of correction, the wide possibilities of interpretation — however varied the specific methods, and the reasoning behind them, may have been. And most of these objects and objectives are also entirely familiar to contemporary philologists. But are there any particular areas of Indian *difference* that complicate this elementary form of philology? Here I turn to *tacit* philology, that is to say, philological phenomena that confronted Indian scholars and shaped their philology without their explicitly acknowledging them.

The first of these phenomena pertains to the place of orality in Indian literary culture. Whatever may have been its ultimate significance in shaping that culture, orality was almost completely ignored by those who

77. And not only were individual texts viewed as coherent wholes (so that higher-order criteria such as non-contradiction across the narrative could be invoked), but so was an author's *œuvre*: thus the early 11th-century critic Mahima Bhaṭṭa can make appeal to Kālidāsa's works in their entirety to rule out a given usage.

78. No one ever questioned the foundational *petitio principii* that the goal of excluding variation depended on a view of authenticity that was itself predicated on or posited by an exclusion of variation... This is a vicious circle, upon which the hermeneutical paradox is founded.

participated in it, both poets and scholars. Whether our concern is the transition from orality to literacy, their relative authority, or continuing mutual influence, we find no direct discussion in the premodern period. [79]

In general, contemporary Indologists seem to me to both overstate and understate the importance of orality. No doubt "memory culture" once played an important role in Indian textual life, but it is an overstatement to claim that memory is "the true guardian of transmission." [80] Transmission of some Sanskrit texts was certainly lost when memory of them was lost. But written transmission had a long-term importance of its own (and a character entirely familiar to us). It is not something modern scholarship has retrojected onto the past.

Orality is understated, on the other hand, when, as in recent work on the Sanskrit epics, some have argued for a *completely* literate origin. [81] Whatever comparative epic studies may be able to contribute to this question (the assertion that oral epic *never* emerges in the absence of literacy strikes me as simply preposterous), [82] manuscript evidence for neither Sanskrit epic can be squared with the denial of some degree of oral transmission. That evidence for the *Rāmāyaṇa* unequivocally demonstrates — or demonstrated to me almost four decades ago — that "the recensions must have been handed down through oral transmission ... The resulting versions were then independently fixed in writing at different times and places." [83] The evidence for the *Mahābhārata* is more variegated, suggest-

79. I leave aside such passing remarks (as Kumārila's) on the invalidity of Vedic literacy (the Veda loses its efficacy if learned from a written source rather than the mouth of the *guru*), or the occasional assertion (for which however I find little ancient evidence) of the superiority of memory over literate knowledge.

80. Colas and Gerschheimer (2009: 13). On "memory culture", see Houben and Rath (2012: 12).

81. Hiltebeitel (2001: 20) imagines the *Mahābhārata* to have been written down "by a committee ... at most through a couple of generations" between about 150 BCE and the beginning of the Common Era. Among other improbable assumptions this hypothesis presupposes a vast project of inscription soon after the very dawn of literacy in India. Martin Kern's work on the Chinese *Book of Odes* (extant manuscripts dating to mid-2nd century BCE) testifies to "the prevalence of textual transmission independent of particular written models ... No two manuscripts ... point to a common written tradition" (2002: 175), which fairly describes the early history of the *Vālmīki Rāmāyaṇa*, and almost certainly that of the earliest stratum, now inaccessible to us, of *Mahābhārata* transmission.

82. Hiltebeitel (2001: 19). Can he have failed to register the obvious fact that prior to the invention of literacy the existence of oralture cannot be recorded?

83. Pollock (1984: 88). Compare again Kern on early Chinese texts: "However, one may suggest to abandon, completely or in part, the double assumption of the written

ing both literate transmission (for the greater part of the epic) but also, for some portions (such as the perhaps more performative *Virāṭaparvan*), oral transmission, again, with different versions recorded at different times and places.[84] A mixed oral and literate transmission environment with massive amounts of memorized texts is what scholars now hypothesize even in early China. But one Indian difference lies in the fact no literary culture offers as rich and complicated a corpus of *preserved* textual variation as the Sanskrit for making sense of the relationship between the oral and the literate — and thereby helping us rethink our philological practices.

The role of the oral in India presents important peculiarities in two other areas. Fully literate texts such as the *Kampan Rāmāyaṇa* and *Rāmcaritmānas* were experienced predominantly through oral performance and possibly transmitted orally to a large degree, but with astonishingly minimal textual variation. Could the memory culture of the Vedic tradition have set a standard for the transmission of these quasi-scriptural works outside the Vedic sphere?[85] On other genres of a purely *laukika* sort the oral has exerted just the opposite effect. The manuscript history of many works of poetry, such as Bhartṛhari's *Śatakatrayam*, demonstrate indubitably the influence of living memory practices, showing variants that are neither scribal errors nor learned corrections but quasi-oral *pāṭhabheda*s in what was nonetheless fundamentally a literate culture.[86]

Here the Sanskrit world presents philological challenges unknown

Urtext and its subsequent continuous process of copying. One could instead propose the existence of multiple, mutually independent written versions that at least once, and perhaps more often, were generated not from copying but from a memorized or orally transmitted text" (2002: 149). He goes on to add, "This is not meant to rule out the possibility that the unrecoverable Urtext was initially composed in writing. It only suggests that after the composition, the text was not continuously transmitted along the genealogical lines of the stemma codicum." It is also true that by the time of the *Bālakaṇḍa*, oral performance had already become a literary trope — of a sort that would have been impossible to conceptualize in a world of pure orality — and along with the *Uttarakāṇḍa* may embody a different reproduction technology (Pollock 2006: 78).

84. Altogether ignored (except for one footnote, 837) in the elephantine *vāntāśanam* of Adluri and Bagchi (2018).

85. See Sathaye (2017, especially p. 431).

86. As in China, manuscripts were hard to acquire in India, laborious to copy, and often carried in people's "throats" rather than in books (*kaṇṭhastha* rather than *granthastha*), whether in the classroom, where the set text was (and still is) typically recited from memory, or in literary performance, where the text could be launched into the world of memory from recitation from a single written exemplar.

to the classical tradition, where manuscript copies "do not represent different versions of the work, but rather scribal attempts ... to reproduce a single form of a text." [87] In India, transmission was usually *unbroken*, not radically interrupted as in the West, where for a variety of reasons (not least the caesura of Christianity) many classical works were extant only in a single medieval manuscript before transmission was resumed. [88] Sanskrit transmission was also usually not *defined*: manuscripts moved across scripts and regions, were compared by copyists and editors and emended, in addition to being affected by variants alive in memorized transmission.

That said, in a large array of other genres oral variation, whether structural (as in the *Vālmīki Rāmāyaṇa*) or episodic (as in Bhartṛhari's poetry) is entirely absent. Many shastric texts, such as the recently re-edited *Nyāyamañjarī,* present no text-critical problems that cannot be addressed by the general rules of classical and contemporary philology (widely taught works, such as Gadādhara's *Śaktivādavicāra*, do show layers of pedagogical orality, as Gerschheimer has shown). [89] As for radical discontinuity, some Indian text traditions were indeed exposed to it, such as northern Buddhism in the early 2nd millennium; and the fate of many texts did indeed hang by a thread as slender as that of Greek and Latin works (Kauṭilya's *Arthaśāstra*, Śāntideva's *Śikṣāsamuccaya*, Kalhaṇa's *Rājataraṅgiṇī*, to name just three). [90] Abhinavagupta's *Abhinavabhāratī*, one of most significant works in the history of Indian aesthetics, presents an especially intriguing case. So far as I am able to determine, the text disappeared from its homeland soon after it was written. No one had access to it in Kashmir — or anywhere else, except for a small and related group of scholars in late 12th-century Gujarat. [91] The work was preserved in what seems to have been a single manuscript (and some late medieval copies of it), and not in Kashmir or even in Gujarat but 3000 km to the southwest,

87. See Tarrant (2016: 3-4). [But not entirely unknown in the West, of course: Niles on the interplay between oral and written transmission in the *Chanson de Roland*, both "scribal degradation and oral/aural modification" at the same time (2013: 215). "Mouvance."

88. Catullus, Propertius, and Petronius among others. Additional causes of interruption include changes in writing materials — from papyrus to parchment — or in writing style — from Roman half uncial to Carolingian minuscule.

89. Gerschheimer (1996).

90. Reynolds and Wilson (1991: 103).

91. Pollock (2016b: 398).

in Malabar.[92] A theory of Indian philology remains to be developed that is sophisticated and flexible enough to account for such widely divergent transmission phenomena as evinced by the epics, the *Śatakatrayam*, discursive texts with multiple witnesses like the *Nyāyamañjarī*, and a unicum like the *Abhinavabhāratī* — to say nothing of dealing seriously with the astonishing fact that there exists not a single autograph manuscript for any text whether Sanskrit or vernacular prior to the 19th century. Premodern Indian philologists themselves developed no such theory, having noticed not a single one of the phenomena I have mentioned.

A second area of difference concerns the regionality earlier noticed. When Indian philologists refer to the regionalization of recensions, they take it as a simple fact, not as the text-theoretical conundrum it is. What is puzzling is why most works of Sanskrit literature, when sufficiently widely disseminated, should display regionalized diversification. The two epics divide (or seem to divide)[93] into a northern and a southern recension, with the added oddity that it is the northern recension of the *Mahābhārata* — like that of Bhartṛhari — that is the more conservative, and by contrast the southern recension of the *Rāmāyaṇa*.[94] Dramas exist in multiple regional recensions: *Śākuntala*, for example, in three (eastern, southern, and northwestern), *Nāgānanda* in five (from Nepal, Tibet, North India, the Deccan, and South India). So does lyrical poetry (the *Amaruśataka* has a western, southern, and eastern recension), and court poetry (five such recension have been described for the *Raghuvaṃśa*: eastern, western, Kashmira, southern, and north-central). Regionalized recensions, which typically do not reduce to an archetype — a fact again unrecorded by premodern Indian philologists — present a phenomenon entirely unknown to the classical (or, so far as I can see, Chinese) philology.

A wide variety of additional questions for a history of difference in Indian philology remains that I can only raise. Why was translation, though so frequently (and in some ways, massively) practiced, never once refer-

92. The loss of all earlier *Nāṭyaśāstra* commentaries can be accounted for by the intellectual *supersession* common elsewhere in the Sanskrit tradition (Śabara superseding the Vṛttikāra, Śaṅkara superseding Upavarṣa-Bodhayana, and so on). But supersession obviously cannot explain the numerous examples of single-manuscript survival of many major works, though neither can we blame the "generations of carelessness and stupidity" that some have attributed to early medieval European readers (brilliantly parodied in Stoppard 1997: 24).

93. Unless this is the bipartite stemma illusion that Bédier first and famously identified.

94. Kosambi (1948: 74).

enced in Sanskrit let alone theorized? Why were vernacular languages, though everywhere spoken by Sanskrit philologists, never analyzed by them? Was there any relationship between textual practices and religious confession — was there a Buddhist or Jain philology as there was a Christian philology (or at least a Protestant philology, under the banner *sola scriptura*), as there was a Buddhist and Jain aesthetics, logic, and so on? Unlike Song China or Humanist Europe, India never experienced a philological revolution directed toward scripture. The core religious texts of the Sanskrit tradition, the Vedas, forever escaped text-critical scrutiny even as they were subjected (beginning, as noted above, largely in the early 2nd millennium) to intense hermeneutical scrutiny.

5. Philology as the Discipline of Making Sense of Areal Texts

Understanding Indian philological difference, and philology in general — the areal aspect and the disciplinary aspect — is clearly a work in progress. Why this work should be engaged at all depends to a large extent on our answer to the question I raised earlier: do our present practices have any need to take account of the philology, whether explicit or tacit, of India's past?

Our answer to this question requires answering a more basic one: What does it mean, in my definition of philology, to "make sense of texts"? Contemporary philologists, of whatever area, have shown themselves to be entirely indifferent to, even innocent of, the need of arguing out a theory of meaning, though clearly that is foundational to everything they do. I have begun to think that any such adequate theory would of necessity be multidimensional, in fact, three-dimensional. Let me briefly summarize. [95]

The first dimension is *historicism*. A discovery of 18th-century European philology and its conceptual cornerstone ever since, historicism insists that the true meaning of a work is exclusively the meaning it possessed for the author and original audience. This is the default (and generally unconscious) position of modern philology. The second is what we can call *presentism*. Philosophical hermeneutics has provided strong arguments for the inescapability of our own subjectivity in the establishment of meaning. And it is of course the flip side of historicism: if all

95. An attempt at a deeper historical and theoretical presentation can be found in Pollock (2014).

meaning is specific to its time, the historicist's meaning will contain an inexpungable component of his own historicity.

To the historicism and presentism, both entirely familiar, I add a third, less well-theorized, dimension: *traditionism*, by which I mean the entire range of meanings the text has had in the course of its transmission. These would include the "allegorical" interpretations I earlier adduced from traditionist readers like the Śrī Vaiṣṇavas, Neo-Confucians, and Byzantine Christians. Of course, such readers are presentists from a synchronic perspective; their intepretation is less about what a text may originally have meant (a question either uninteresting or, quite possibly, incoherent to them) than about what it could mean to them. [96] Also, of course, since every reading is already an *Auseinandersetzung* with some other reading, and hence in a contest with it, all traditionist interpretations were as much subject to contestation in their own times as our interpretations are in ours. [97]

None of these meanings — and this is the very core of my argument — comes closer to the essence of the text than any other, *because the text has no essence*. [98] On the contrary, it is only by unifying all three — a unity that, philologically considered, is neither irrational nor impracticable — that we can claim to understand the text's meaning in full. I want to try to suggest the implications of this theory of meaning in the two domains I have explored in this essay, edition and interpretation.

5.1. *Pluralist Edition*

For a century Western textual criticism has been a battlefield between the followers of Karl Lachmann, who believe the extant witnesses of a text point toward a single archetype from which they derived, and those of Joseph Bédier, who believe we cannot reach that archetype but must instead settle for the "best manuscript" available. This contest (its relationship to Indian philology both premodern and modern being quite

96. Allegoresis does not aim "to repress or conceal or get 'beyond' its [own] historicality, its belongingness or finitude, but rather asserts it" (Bruns 1988: 392).

97. Stoic allegorists, for example, were accused of willful distortion (Lamberton and Keaney 1992: xvi), and recall *Kaṭaka*'s criticism of Śrī Vaiṣṇava allegory (above, p. 29, n. 75, and Minkowski 2016), and Eustathius's of Tzetzes (p. 19, n. 47). The larger disputatious context of classical interpretation is sketched in Sluiter (2013).

98. The most consistently intelligent defense of this position is to be found in the work of the American philosopher Richard Rorty (*e.g.* Rorty 2007).

variable) has diminished, with a sort of *madhyamamārga* eclecticism making a strong return. [99] The multidimensional philology I advocate considers the Lachmann-Bédier choice to be a false one; we want both the best manuscript and the original toward which it and the other witnesses indubitably point, however elusively (purely oral traditions, if we could really posit them, would raise additional questions). In the past, even if both positions, the one more or less historicist, the other traditionist, were known to have merit, there was no actual procedure for moving from conviction to practice. Today, digital technologies permit their simultaneous presence: an edition prepared in Lachmannian spirit can at the same time code data in such a way as to permit the reader to generate each of the constituent witnesses upon which it is based. The "best manuscript" edition can then exist side by side — or click by click — with the reconstruction. Readers can have both truths before them. [100]

A three-dimensional philology, however, wants to do something more than this, including understanding the actual construction of meaning by the premodern Indian editor, *i.e.*, the traditionist reader. Consider again the *Śatakatrayam*. For D.D. Kosambi, who prepared a critical edition in 1948, there existed (as for Whitney) a single textual truth. In the new edition I am preparing, I am concerned not only with what Bhartṛhari (or "Bhartṛhari," it doesn't matter) may have written but also what Indian editors thought he wrote, and of course thereby also with what actual readers actually *read*. I accordingly base my edition on the two most accomplished (and probably oldest) editors, Rūpacandra and Rāmarṣi (both from 16th-century Rajasthan). Their selection and arrangement of poems embody a particular aesthetic — one that foregrounds repetition, echoing, *samsyāpūrti* and the like, which are clearly compositional techniques foundational to the collection — just as the selection and arrangement that informs the work of later southern editors like Rāmacandra Budhendra, which is almost certainly derived from the "decad" structure of the *Tirukkuṟaḷ* and embodies a similar didacticism. [101] This

99. Tarrant (2016: 61) remarks on the renewed respect for editorial eclecticism (beginning in classical studies with the second edition of Giorgio Pasquali's *Storia della tradizione e critica del testo*, 1952).

100. See further in Pollock (2018).

101. They arranged the anthology in *daśakas* (they call them *paddhatis*) that brought together verses sharing some discourse on *nīti*, *śṛṅgāra* [variation here], or *vairāgya*. On the *Tirukkuṟaḷ*, Norman Cutler's remarks, "Every verse ... belongs to a "chapter" (*atikāram*) of ten verses, and each chapter bears a title which putatively, and in most cases fairly

traditionist dimension, whether northern aesthetic or southern didactic, is part of the *meaning* of the poetry but vanishes entirely in Kosambi's edition. At the same time, however, Kosambi's historicist truth needs to be honored, for rejecting a reading that is clearly superior would be to honor the indigenous editor at the potential cost of dishonoring the poet. We need both dimensions, and there is no reason we cannot have both. [102]

The same multidimensionality pertains across the philological board, as for example with respect to interpolation. The Latinist Richard Tarrant invites us to think of this phenomenon not as falsification or forgery, but instead as emendation, annotation, or even collaboration: the first two types addressing textual defects or obscurities, the last, improving in some way a text seen as incomplete. These are forms of meaning as revelatory as any in the "original." [103]

5.2. *Pluralist Interpretation*

It is in the realm of interpretation, however, that the full force of multidimensional philology can be seen. We have observed how the historical general model of philology offers a far more open domain of interpretation than contemporary philology would allow. In India in particular, interpretative principles such as the *nītārtha/neyārtha* distinction among the Buddhists, the *saṃvṛti-sat/paramārtha-sat* (or *vyāvahārika/pāramārthika*) differentiation drawn from this, and considerations of *upāya*, already presuppose something of this pluralism, and offer a stark contrast to the sorely impoverished hermeneutic of one-dimensionalism that characterizes philology of the modern West (*i.e.*, 19th century to the present). [104] Current scholarship on the epics, for example, offers a reprise of the 19th-century *agon* between analysts and synthesists (and with something of the same venom). It is clearly absurd to deny the historically layered quality of the Sanskrit epic texts: the manuscript tradition testifies to this on virtually every page of the critical editions. But is also clearly absurd to re-

obviously, identifies the topic or theme treated in its constituent verses" (Cutler 1992: 551).

102. A good example is *Śatakatrayam* 2.12: *śakayuvatikapolapāṇḍutāmbūlavallī. śaka-*] Kosambi; *śuka-* Rāmarṣi, Rūpacandra. The reading I accept is that of some *southern* manuscripts.

103. Tarrant (2016: 87-89).

104. Or perhaps, instead of pluralism, we might say "multiplism": "while critical pluralism holds that admissible interpretations are equally preferable, multiplism allows that admissible interpretations may be unequally preferable" (Krausz 2002: 1).

ject an entire millennium or more of a reading practice that held the texts to be coherent, meaningful wholes. But why are we compelled to choose between the two approaches? The *Rāmāyaṇa* can be — indeed, must be — understood *simultaneously* on a historicist plane as a post-Aśokan fictional account of a new political theology of the earthly god-king (as I described it more than thirty years ago); on a traditionist plane as a fully unitary narrative in general and in particular as a Śrī Vaiṣṇava allegory about the soul's progress; and on a presentist plane as ... well, in any number of ways in compliance with our subjectivities, depending on who "we" are, and according to the end to which we wish to direct our interpretation: as gender model or antimodel, as political hope or threat, and so on. None of these interpretations is or can be *false*, since they are real responses generated by real features of the text, however attenuated the connection between text and response might seem to us. They are all embodiments of human consciousness, and such forms of consciousness cannot be untrue with respect to the facticity of their historical existence.

Summary

As the foregoing everywhere indicates, I believe our philological practice will be strengthened by finding ways to take seriously both the historical disciplinary form of Indian philology and its areal specificity, and the latter both in its explicit and tacit dimensions. That practice should thus seek, on the one hand, to recover the large philology that Vico, Schlegel, and others envisioned for modern Europe, where exegesis and interpretation are invariably co-present and mutually constitutive; the philology that, as we have seen, marked the whole premodern world, where scholars like Mallinātha were complemented by Govindācārya in 15th-century India; Eustathius by John Tzetzes in 12th-century Byzantium; Ouyang Xiu by Wang Anshi in Song China; the philology, in other words, where meaning was held to be immanent at once in the text and in the reader as historically constituted. It should also seek, on the other, to know both what Indian philologists believed to be the case, and what was (or what we now think was) the case though earlier philologists may have been unable to see it. It respects tradition but in the full conviction that no tradition is competent to understand its own world completely. And in its three dimensions it at once acknowledges the scientific value of truth, the political value of pluralism, and the hermeneutical necessity of asking

what a given text means to one's own life.

References

ADLURI, Vishwa and Joydeep BAGCHEE. 2018. *Philology and Criticism. A Guide to Mahābhārata Textual Criticism*. London: Anthem.

ALTSCHUL, Nadia. 2010. "What is Philology. Cultural Studies and Ecdotics". In: *Philology and Its Histories*. Ed. by Sean GURD. Columbus, Ohio: Ohio State University Press.

BAISCH, Martin. 2006. *Textkritik als Problem der Kulturwissenschaft. Tristan-Lektüren*. Berlin: De Gruyter.

BAMMAN, David and Gregory CRANE. 2010. "Corpus Linguistics, Treebanks and the Reinvention of Philology". *Informatik*: 542-551.

BARNES, Jonathan. 1997. *Logic and the Imperial Stoa*. Leiden: Brill.

BAROLINI, Teodolinda. 2015. "Critical Philology and Dante's Rime". *Philology* 1: 91-114.

BROWNING, Robert. 1992. "The Byzantines and Homer". In: *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*. Ed. by Robert LAMBERTON and John J. KEANEY. Princeton: Princeton University Press, p. 134-148.

BRUNS, Gerald. 1988. "The Hermeneutics of Allegory and the History of Interpretation". *Comparative Literature* 40: 384-395.

CASALI, Sergio. 2007. "Censoring Aeneas's Voyage. Ovid's Commentary on Aeneid 3". *Transactions of the American Philological Association* 137.1: 181-210.

CHERNIACK, Susan. 1994. "Book Culture and Textual Transmission in Sung China". *Harvard Journal of Asiatic Studies* 54.1: 5-125.

COLAS, Gérard. 1999. "The Criticism and Transmission of Texts in Classical India". *Diogène* 47.2: 30-43.

COLAS, Gérard and Gerdi GERSCHHEIMER, eds. 2009. *Écrire et transmettre en Inde classique*. Pondicherry: École Française d'Extrême-Orient.

CUTLER, Norman. 1992. "Interpreting *Tirukkuṟaḷ*. The Role of Commentary in the Creation of a Text". *Journal of the American Oriental Society* 112.4: 549-566.

DAI, Lianbin. 2016. "From Philology to Philosophy. Zhu Xi as a Reader-Annotater". In: *Canonical Texts and Scholarly Practices. A Global Comparative Approach*. Ed. by A. GRAFTON and G. MOST. Cambridge: Cambridge University Press, p. 136-163.

DAIN, Alphonse. 1949. *Les manuscrits*. Paris: Les Belles Lettres.

DICKEY, Eleanor. 2007. *Ancient Greek Scholarship*. Oxford: Oxford University Press.

DILTHEY, Wilhelm. 1990 [1900]. "Die Entstehung der Hermeneutik". In: *Gesammelte Schriften*. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

DOSTAL, Robert J. 2010. "The Science of Philology and the Discipline of Hermeneutics. Gadamer's Understanding". *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 9: 53-62.

ELMAN, Benjamin. 2001. *From Philosophy to Philology. Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*. 2nd ed. Los Angeles: UCLA Asian Pacific Monograph Series.

FARRELL, Joseph. 2008. "Servius and the Homeric Scholia". In: *Servio: stratificazioni esegetiche e modelli culturali / Servius: Exegetical Stratifications and Cultural Models*. Ed. by Sergio CASALI and Fabio STOK. Collection Latomus 317, p. 112-131.

FEHÉR, István. 2001. "Hermeneutics and Philology. 'Understanding the Matter,' 'Understanding the Text.'" *Continental Philosophy Review* 34: 269-285.

FOUCAULT, Michel. 1966. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.

FOWLER, Don. 1997. "The Virgil Commentary of Servius". In: *The Cambridge Companion to Virgil*. Ed. by Charles MARTINDALE. Cambridge: Cambridge University Press, p. 73-78.

GARDNER, Daniel K. 1998. "Confucian Commentary and Chinese Intellectual History". *Journal of Asian Studies* 52.2: 397-422.

GEERTZ, Clifford. 1983. *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.

GERSCHHEIMER, Gerdi, ed. 1996. *La théorie de la signification chez Gadādhara. Le Sāmānyakāṇḍa du Śaktivādavicāra*. Publications de l'Institut de civilisation indienne – Collège de France 65. Paris: De Boccard.

GJESDAL, Kristin. 2006. "Hermeneutics and Philology. A Reconsideration of Gadamer's Critique of Schleiermacher". *British Journal for the History of Philosophy* 14.1: 133-156.

GRAFTON, Anthony and Glenn MOST, eds. 2016. *Canonical Texts and Scholarly Practices. A Global Comparative Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

GURD, Sean. 2015. *Philology and Greek Literature*. Oxford Handbooks Online.

HACKING, Ian. 2002. *Historical Ontology*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

HAN, Christina. 2013. "Between Poetry and Philosophy. The Neo-Confucian Hermeneutics of Zhu Xi's Nine Bends Poem". *Asian Philosophy* 23.1: 62-85.

HILTEBEITEL, Alf. 2001. *Rethinking the Mahābhārata. A Reader's Guide to the Education of the Dharma King*. Chicago: University of Chicago Press.

HOUBEN, Jan E.M. and Saraju RATH. 2012. "Introduction: Manuscript Culture and Its Impact in 'India'. Contours and Parameters". In: *Aspects of Manuscript Culture in South India*. Ed. by Saraju RATH. Leiden: Brill, p. 1-53.

HULT, David F. 2010. "Text-Editing. Past, Present, and Future". *The Romanic Review* 101.1-2: 37-50.

Jñānadīpikā Mahābhārata-Tātparya-Ṭīkā of Devabodhācārya on the *Udyoga-parvan* of the *Mahābhārata*. Ed. by Sushil Kumar De. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1944.

KASTER, Robert. 2010. "Scholarship". In: *The Oxford Handbook of Roman Studies*. Ed. by A. BARCHIESI and W. SCHEIDEL. Oxford: Oxford University Press, p. 492-504.

KERN, Martin. 2002. "Methodological Reflections on the Analysis of Textual Variants and the Modes of Manuscript Production in Early China". *Journal of East Asian Archaeology* 4.1-4: 143-181.

KERN, Martin and Robert E. HEGEL. 2004. "A History of Chinese Literature?" *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 26: 159-179.

KOSAMBI, Damodar Dharmanand. 1948. *The Epigrams Attributed to Bhartṛhari*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.

KRAUSZ, Michael, ed. 2002. *Is There a Single Right Interpretation?* University Park, Penn.: Pennsylvania University Press.

LAMBERTON, Robert. 1997. "Homer in Antiquity". In: *A New Companion to Homer*. Ed. by Ian MORRIS and Barry POWELL. Leiden: Brill.

LAMBERTON, Robert and John J. KEANEY, eds. 1992. *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*. Princeton: Princeton University Press.

Mahābhārata Udyogaparvan. Ed. by Mahadevasarma BAKRE. Bombay: Gujarati Printing Press, 1920.

MCGANN, Jerome. 2013. "Philology in a New Key". *Critical Inquiry* 39.2: 327-346.

Mīmāṃsādarśanam. 6 vols. Ed. by Vasudev ABHYANKAR. Pune: Anandashrama Press, 1970.

Mīmāṃsākaustubha of Khaṇḍadeva. Ed. by Chinnaswami SASTRI. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1923.

MINKOWSKI, Christopher. 2005. "What Makes a Work 'Traditional'? On the Success of Nīlakaṇṭha's *Mahābhārata* Commentary". In: *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*. Ed. by F. SQUARCINI. Florence: Firenze University Press, p. 225-252.

— 2016. "*Maryādam Ullaṅghya*. The Boundaries of Interpretation in Early Modern India". In: *Canonical Texts and Scholarly Practices. A Global Comparative Approach*. Ed. by Anthony GRAFTON and Glenn W. MOST. Cambridge: Cambridge U. Press, p. 90-109.

MITTAG, Achim. 2010. "Becoming Acquainted with Nature from the Odes". In: *Concepts of Nature. A Chinese-European Cross-Cultural Perspective*. Ed. by Hans Ulrich VOGEL and Günter DUX. Leiden: Brill, p. 310-344.

MONTINARI. 2015. "From Book to Edition. Philology in Ancient Greece". In: *World Philology*. Ed. by Sheldon POLLOCK *et al.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, p. 23-44.

MOST, Glenn. 2016. "Allegoresis and Etymology". In: *Canonical Texts and Scholarly Practices. A Global Comparative Approach*. Ed. by Anthony GRAFTON and Glenn MOST. Cambridge: Cambridge University Press, p. 52-74.

MYOJO, Kiyoko. 2011. "Textual Scholarship as a Bridge between Philology and Hermeneutics". In: *Between Philology and Hermeneutics / Entre la philologie et l'herméneutique*. International Conference Proceedings / International Conference Series 11. University of Nagoya, p. 75-81.

NILES, John D. 2013. "Orality". In: *The Cambridge Companion to Textual Scholarship*. Ed. by Neil FRAISTAT and Julia FLANDERS. Cambridge: Cambridge University Press.

PFEIFFER, Rudolph. 1968. *History of Classical Scholarship*. Vol. 1: *From the Beginning to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon Press.

POLHEIM, Karl Konrad. 2009. "Textkritik und Interpretation bedingen einander". In: *Was ist Textkritik? Zur Geschichte und Relevanz eines Zentralbegriffs der Editionswissenschaft*. Ed. by Gertraud MITTERAUER *et al.* Tübingen: Niemeyer, p. 209-220.

POLLOCK, Sheldon. 1984. "The *Rāmāyaṇa* Text and the Critical Edition". In: *The Rāmāyaṇa of Vālmīki*. Vol. 1: *Bālakāṇḍa*. Ed. and transl. by Robert P. GOLDMAN. Princeton: Princeton University Press, p. 82-93.

— transl. 1986. *The Rāmāyaṇa of Vālmīki*. Vol. 2: *Ayodhyākāṇḍa*. Ed. by Robert P. GOLDMAN. Princeton: Princeton University Press.

— 2006. *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley: University of California Press.

— 2014. "Philology in Three Dimensions". *Postmedieval* 5.4: 398-413.

— 2015. "What was Philology in Sanskrit?" In: *World Philology*. Ed. by Sheldon POLLOCK *et al.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, p. 114-141.

— 2016a. "Philology and Freedom". *Philological Encounters* 1.1: 4-30.

— 2016b. *A Rasa Reader. Classical Indian Aesthetics*. New York: Columbia University Press.

— 2018. "A Theory of Philological Practice in Early Modern India". In: *Shaping the Sciences of the Past*. Ed. by Agathe KELLER and Karine CHEMLA. Dordrecht, The Netherlands: Springer.

POLLOCK, Sheldon, Benjamin ELMAN, and Kevin CHANG. 2015. *World Philology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

PORTER, James I. 1992. "Hermeneutic Lines and Circles. Aristarchus and Crates on the Exegesis of Homer". In: *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*. Ed. by Robert LAMBERTON and John J. KEANEY. Princeton: Princeton University Press, p. 67-113.

QUIRIN, Michael. 1996. "Scholarship, Value, Method, and Hermeneutics in Kaozheng. Some Reflections on Cui Shu (1740-1816) and the Confucian Classics". *History and Theory* 35.4: 34-53.

RAGHAVAN, V. 1941-1942. "Uḍāli's Commentary on the *Rāmāyaṇa*". *Annals of Oriental Research* 6.2: 1-8.

RAO, Ajay. 2014. *Re-figuring the Rāmāyana as Theology. A History of Reception in Premodern India*. London: Routledge.

RENOU, Louis. 1928. *Les maîtres de la philologie védique*. Paris: P. Geuthner.

REYNOLDS, Leighton Durham and Nigel Guy WILSON. 1991. *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. 3rd ed. Oxford: Clarendon Press.

RICHMAN, Paula, ed. 2001. *Questioning Ramayanas. A South-Asian Tradition*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

ROBERTSON, Durant Waite. 2014. *Essays in Medieval Culture*. Princeton: Princeton University Press.

ROBICHAUD, Denis J.-J. 2010. "Angelo Poliziano's *Lamia*. Neoplatonic Commentaries and the Plotinian Dichotomy between the Philologist and the Philosopher". In: *Angelo Poliziano's Lamia. Text, Translation, and Introductory Studies*. Ed. by Christopher CELENZA. Leiden: Brill, p. 131-189.

RORTY, Richard. 2007. *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers*. Vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press.

Śābarabhāṣya. See *Mīmāṃsādarśana*.

SATHAYE, Adheesh. 2017. "The Scribal Life of Folktales in Medieval India". *South Asian History and Culture* 8.4: 430-477.

Śrīmaddvaipāyanapraṇītabrahmasūtrāṇi Ānandagirikṛtaṭīkāsaṃvalitaśāṅkarabhāṣyasametāni. Vol. 1. Ed. by Narayana Sastri Ekasambekar. Pune: Anandasrama Press, 1890.

Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa. Ed. by Svami Dvarikadasa Sastri. Varanasi: Tara Publications, 1978.

SLUITER, Ineke. 2013. "The Violent Scholiast. Power Issues in Ancient Commentaries". In: *Writing Science. Medical and Mathematical Authorship in Ancient Greece*. Ed. by Markus ASPER. Berlin: De Gruyter, p. 191-213.

STOPPARD, Tom. 1997. *The Invention of Love*. New York: Grove Press.

SZONDI, Peter. 1986. *On Textual Understanding and Other Essays*. Manchester: Manchester University Press. [Original German 1967].

SPITZER, Leo. 1945-1946. "Das Eigene und das Fremde. Über Philologie und Nationalismus". *Die Wandlung: Eine Monatsschrift* 1.7: 576-594.

SUKTHANKAR, Vishnu Sitaram. 1944. *Sukthankar Memorial Volume*. Vol. 1: *Critical Studies in the Mahābhārata*. Poona: V. S. Sukthankar Memorial Edition Committee.

TANSELLE, G. Thomas. 1983. "Classical, Biblical, and Medieval Textual Criticism and Modern Editing". *Studies in Bibliography* 36: 21-68.

Tantravārttika of Kumārila Bhaṭṭa. See *Mīmāṃsādarśanam*.

TARRANT, Richard. 2016. *Texts, Editors, and Readers*. Cambridge: Cambridge University Press.

TIMPANARO, Sebastiano. 2006 [1985]. *Genesis of Lachmann's Method*. Transl. by Glenn MOST. Chicago: University of Chicago Press.

TU, Ching-i, ed. 2005. *Interpretation and Intellectual Change. Chinese Hermeneutics in Historical Perspective*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.

VON HINÜBER, Oskar. 2013/2014 (2015). "Building the Theravāda Commentaries. Buddhaghosa and Dhammapāla as Authors, Compilers, Redactors, Editors and Critics". *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 36-37: 353-388.

VAN ZOEREN, Steven. 1991. *Poetry and Personality. Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*. Stanford: Stanford University Press.

ZETZEL, James E.G. 1993. "Religion, Rhetoric, and Editorial Technique". In: *Palimpsest. Editorial Theory in the Humanities*. Ed. by George BRONSTEIN and Ralph G. WILLIAMS. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

— 2015. "The Bride of Mercury. Confessions of a 'Pataphilologist". In: *World Philology*. Ed. by Sheldon POLLOCK *et al.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, p. 45-62.

ZIOLKOWSKI, Jan M. and Michael C.J. PUTNAM. 2008. *The Virgilian Tradition. The First Fifteen Hundred Years*. New Haven: Yale University Press.

— I —

ÉTUDES VÉDIQUES ET PĀṆINÉENNES

⁂

VEDIC AND PĀṆINIAN STUDIES

Les saisons et les eaux
Remarques sur le premier prapāṭhaka du *Taittirīya-Āraṇyaka*

Charles Malamoud
École pratique des hautes études – Université PSL

1. Louis Renou, dans l'année universitaire 1965-1966, qui fut aussi la dernière année de sa vie, a consacré une partie de son séminaire de la IV[e] Section de l'EPHE à l'explication du *Taittirīya-Āraṇyaka* [TĀ], et plus précisément du premier prapāṭhaka. On trouvera des traces de ce travail dans les deux pages de « Notes additionnelles » au volume XV des *Études védiques et pāṇinéennes* [EVP] [1], paru en 1966, et quelques mentions éparses dans le volume XVI, posthume, paru en 1969 [2]. Il s'agit toujours de remarques très brèves, de l'ordre d'une ligne, souvent en style télégraphique. Toujours de caractère philologique, elles portent sur le sens ou la forme d'un mot, la variante que présente le TĀ par rapport à la forme originale du *mantra* telle qu'elle apparaît dans l'hymne ṛgvédique que Renou traduit ou commente. Ces notes, est-il besoin de le dire, offrent toujours du nouveau, souvent un nouveau de grande portée. Elles consistent quelquefois en simples références bibliographiques — Renou se tenait au courant de tout ce qui se publiait en Inde et en Occident — et ont l'avantage notamment d'attirer notre attention sur les *Beiträge zur vedischen Lexikographie* d'Aryendra Sharma, parus à Munich en 1959-1960 dans la collection PHMA (ῥῆμα) où sont étudiées nombre de formes difficiles de ce premier prapāṭhaka du TĀ.

On regrette bien sûr que Renou n'ait pas eu le temps — mais en aurait-il eu le projet ? — de rédiger une étude autonome qui eût été consacrée à la forme et au contenu de ce texte dans son ensemble. Un des thèmes majeurs de cette *śruti* est la description des saisons, prélude à d'amples développements cosmologiques : or Louis Renou avait déjà publié sur

1. Renou, EVP XV : 177-179
2. Renou, EVP XVII : 15 ; 17 ; 18 ; 26 ; 79 ; 87 ; 115 ; 116 ; 118 ; 122 ; 128 ; 178.

ce motif deux articles importants, l'un sur les saisons comme « thème littéraire en sanskrit », c'est le chapitre XII de *Sanskrit et culture* [3] ; l'autre sur le terme *ṛtú* en védique, dans *Archiv Orientální* de Prague en 1950 [4], sans se référer, sauf une indication ponctuelle, au TĀ.

2. La description des saisons (*ṛtuvarṇana*) est un thème récurrent de la poésie sanscrite classique. Louis Renou en a retracé l'histoire et montré la place que ces morceaux de bravoure tenaient dans les Épopées, les Purāṇa, les différentes formes de kāvya et aussi bien dans la littérature didactique [5]. Ce motif apparaît si fréquemment que Renou juge à bon droit notable son absence dans le grand poème de Śrīharṣa, le *Naiṣadhīyacarita* [6]. Il faut certes distinguer entre les textes qui se concentrent sur une saison particulière et ceux qui embrassent toute la ronde des saisons, mais dans tous les cas il s'agit de mettre en lumière ce qui est propre à chaque saison, l'état de la nature et la manière d'être et les sentiments des hommes et des femmes, principalement pour ce qui relève du *rasa* érotique : la passion amoureuse varie dans son expression et ses effets selon l'état du ciel et de la végétation [7].

3. Tout autre est le rôle des saisons dans le Veda. C'est de rituel et de spéculation sur le rituel qu'il est question dans ces traités du sacrifice, non de poésie. Dans son article de l'*Archiv Orientální* Renou met en lumière la valeur originelle du terme védique *ṛtú*, telle qu'on la saisit d'abord dans les hymnes. Le sens premier est « répartition » et s'applique avant tout à la répartition des tâches et des fonctions entre les officiants, les *ṛtvíj* : « le mot *ṛtú* désigne ici très précisément la "fonction" distributive en vertu de laquelle officiants et dieux sont liés les uns aux autres suivant un système stable, à des fins déterminées. Autrement dit… *ṛtú* note le facteur de répartition, l'élément qui sectionne pour ainsi dire une continuité ou la portion ainsi sectionnée. De là le mot pouvait aisément s'employer pour marquer une division dans la durée, dans un continuum temporel, et, par suite l'articulation la plus apparente, la saison, dans ce continuum essentiel qu'est l'année… » [8].

3. Renou (1950a : 145-154).
4. Renou (1978 [1950b] : 117-126).
5. Renou (1950a : 145-154).
6. *Ibid.* : 150.
7. On se reportera à cette admirable anthologie qu'est le *Subhāṣitaratnakoṣa*, compilée par Vidyākara : les vrajyā 8 à 13 y sont consacrées aux saisons.
8. Renou (1978 [1950b] : 119).

Les saisons sont donc des portions de l'année. Ce qui intéresse les auteurs védiques c'est, tout autant que le caractère propre de chaque saison, le fait que les saisons se succèdent, que chaque saison est précédée et suivie d'une autre saison. Leur succession compose l'année. Elles s'articulent les unes sur les autres, se répartissent le temps de l'année, elles sont l'exemple par excellence de l'idée même de répartition. Une question travaille les auteurs de ces réflexions sur la raison d'être des rites : quel est le rapport entre ces parties que sont les saisons et ce tout qu'est l'année ? De l'année il est dit et répété inlassablement qu'elle est le tout, le tout du temps (comprenons qu'il n'y a pas, dans cette cosmologie, d'unité temporelle plus vaste que l'année) et aussi une figure de la totalité en général. Pourquoi l'interrogation porte-t-elle le plus souvent et le plus nettement sur les saisons plutôt que sur les autres divisions du temps, les jours et les nuits, les demi mois et les mois ? Le découpage de l'année en saisons ne s'impose pas avec la même évidence objective, en vertu de repères astronomiques, que les mois. Les saisons sont un groupement de mois et la façon dont ce groupement s'opère est matière à *kḷ́pti* [9]. Les saisons sont les blocs temporels les plus massifs, immédiatement inférieurs à l'année, directement constitutifs de l'année. Les saisons sont donc présentées dans leur enchaînement. Il est rare que soit mentionnée une saison isolée, il est rare aussi que soient évoqués les caractères propres à telle saison particulière. Renou a relevé ces passages : ce sont principalement *Taittirīya-Saṃhitā* [TS] VII 2, 10, 1 et, plus ample et plus intéressant, *Śatapatha-Brāhmaṇa* [ŚB] XI 2, 7, 32. Dans ce dernier texte la liste des saisons, au nombre de cinq ici, (les frimas, *śíśira*, n'étant pas pris en compte) est mise en correspondance avec une liste d'officiants, liste qui comprend les quatre *ṛtvíj* principaux plus l'*ā́gnīdhra*, acolyte de l'*adhvaryú*. Les traits communs à telle saison et à tel officiant sont disparates et surtout le texte donne à penser que c'est l'officiant qui a transféré à la saison à laquelle il se trouve associé ce qui le caractérise : c'est parce que l'*ā́gnīdhra*, le boute-feu, est une forme du dieu du feu que les feux de forêt ont lieu au printemps, c'est parce que le chantre, *udgātṛ́*, correspond à (littéralement : est) la saison des pluies que « quand il pleut à verse il se produit un son comme celui d'un chant… » Ailleurs les correspondances entre les saisons et d'autres pluralités (ainsi ŚB V 4, 1, 4, à propos du rite de l'onction royale, *abhiṣeká*) reposent sur des

9. C'est par *kḷ́pti*, « arrangement », « agencement », que les saisons sont cinq ou bien six. Cf. TĀ III 11, 5 : *yenartavaḥ pañcadhota kḷptāḥ | uta vā ṣaḍḍhā manasota kḷptāḥ.*

critères implicites. Prises isolément ces listes ne comportent pas le même nombre d'éléments : quand on met en regard la liste des six saisons et la liste des trois *varṇa* (brahmanes, *kṣatríya* et *vaíśya*), on doit leur ajouter des éléments hétérogènes, le « fruit », *phála*, et la « splendeur », *várcas*, cependant que de la liste des *chándas*, cinq seulement sont retenus. Plus donc que les qualités sensibles qui font que chaque saison est différente des autres, ce qui est mis en lumière c'est le fait que chaque saison est précédée et suivie d'une autre saison. « C'est pourquoi les saisons sont toutes premières, toutes intermédiaires, toutes finales », *tásmād ṛtávaḥ sárve prathamấḥ sárve madhyamấḥ sárva uttamấḥ* (ŚB XII 8, 2, 35 ; cf. TS VI 5, 3, 3) : les *ṛtugraha*, « puisées consacrées aux saisons » sont contenues dans des vases ayant une ouverture de chaque côté, elles sont *ubhayátomukha*, « car qui sait où est l'ouverture des saisons ? » [10], ce qui suppose, mais cela n'est pas dit, que l'année elle-même est dans le flux du temps, autrement dit, que chaque année n'est qu'une année, précédée et suivie d'autres années. Dans les rites qui pourtant visent à établir l'année comme un tout, les éléments qui la composent, en l'occurrence les saisons (mais aussi les mois qui les constituent) se succèdent entre un début et une fin. L'année commence normalement au printemps, à la Pleine Lune de Phalgunī, selon les textes étudiés par Herta Krick [11]. En ŚB I 5, 3, 8-9 et 13-14 ce commencement qu'est le printemps est connecté avec la fin qui le précède, l'hiver (y a-t-il ici un jeu sur la finale *-anta*, commune à *vasantá* et *hemantá* ?) : les sacrifices de la Nouvelle et de la Pleine Lune débutent par des oblations préliminaires, *prayājá*, mises en correspondance avec les saisons. La première de ces oblations, destinée aux *samídh*, bûchettes d'allumage, correspond au printemps : « ce faisant on allume le printemps et le printemps, une fois allumé, allume les autres saisons. » À la cinquième de ces oblations préliminaires, le *hótṛ* lance l'exclamation *svấhā*, *svấhā*. Or cela marque la fin du sacrifice ; « la fin des saisons, c'est l'hiver, puisque l'hiver est à l'autre extrémité (de l'année) par rapport au printemps », *antá rtūnấṃ hemantó vasantấd dhi parardhyáḥ* ; « le printemps assurément renaît de l'hiver, *vasantá evá hemantất punarasúḥ* ». Mais nous pouvons conclure d'*Atharvaveda-Saṃhitā* [AS] IX 5, 31-36 [12] qu'il y a cinq saisons et en sixième, la saison dite *abhibhū́* « supérieure », la saison qui englobe les

10. Renou, *op. cit.* : 120.

11. Krick (1982 : 32 *sq.*). Pour un examen d'ensemble, voir Kuiper (1979 : 133 *sq.*, bibliographie, n. 102).

12. Henry (1894 : 137).

autres en même temps qu'elle en clôt la série. Cette saison supérieure est du reste appelée *sárva*, « toute », dans la version *paippalāda* [13].

4. C'est dans les instructions sur les « briques saisonnières », *ṛtavyā́ íṣṭakāḥ*, que sont formulées avec le plus d'insistance et de netteté les questions sur le rapport entre le caractère propre à chaque saison et ce qu'il y a de commun à toute la série, et corrélativement, sur le rapport entre les saisons et l'année. Ces « briques saisonnières » sont à mettre en place dans chacune des cinq couches, *cíti*, de briques de l'Autel du feu, construction qui, selon ce qu'enseignent les Brāhmaṇa, est à la fois le corps reconstitué de Prajāpati, la totalité spatiale (horizontale et verticale) du cosmos et la totalité du temps articulé, c'est-à-dire l'année. On met en place les briques saisonnières « pour former les saisons », *ṛtūnā́ṃ kḷptyai* (TS V 4, 2, 1. Keith traduit *kḷ́pti* par « arrangement »). Il y a normalement deux briques saisonnières (un *dvandvá* de briques) dans chacune des *cíti*, sauf dans la *cíti* du milieu, la troisième, qui en reçoit deux paires, lit-on dans *Maitrāyaṇi-Saṃhitā* [MS] II 18, 12 [14]. Pourquoi ce double *dvandvá* ? Parce qu'il faut ajuster les six saisons aux cinq couches. La troisième *cíti* reçoit donc les deux briques correspondant à la saison des pluies et les deux briques correspondant à l'automne. Pour être incluses dans la même *cíti*, ces briques doivent être deux fois moins épaisses que les autres (cf. ŚB VII 3, 2, 5-12 et l'explication d'Eggeling *ad loc.*) [15]. Détermination supplémentaire : la zone de l'espace que figure cette couche médiane est l'*antárikṣa* : ce mot est fait de quatre syllabes, tandis que les autres étages cosmiques sont désignés par des mots de deux syllabes ; il convient donc qu'un élément quadruple apparaisse dans cette couche au lieu de l'objet double qui apparaît dans les autres.

Au moment de mettre en place le *dvandvá* de briques correspondant à une saison donnée, on prononce d'abord une formule dans laquelle sont nommés, au vocatif, les deux mois constitutifs de cette saison. Chaque saison est ainsi bien distinguée des autres. Mais une fois que ces briques ont été mises en place, on prononce une autre formule, la même pour toutes les saisons. Par ce jeu de la différence et de la répétition est assurée l'unité articulée du tout. ŚB VIII 7, 1, 2 renchérit sur la répétition, lui affecte une fonction supplémentaire : par rapport aux autres (*ítarāḥ)*

13. Les données relatives au nombre et aussi au nom des saisons sont succinctement présentées dans Gonda (1965 : 258).

14. Cf. Tsuji (1983 : 157).

15. Eggeling (1897 : 48).

briques les saisonnières sont dans la position des *kṣatriya* par rapport aux *vaiśya* (plus précisément du *kṣatrá* par rapport à la *víś*), mangeurs au milieu des mangés. Par ce modèle on s'assure que dans toute *víś* se trouve le *kṣatrá* qui la mange [16]. « Par les briques saisonnières, l'Autel du feu, c'est-à-dire l'Année, est composé (*sáṃhitaḥ*). C'est l'Année que l'on rend continue (*sáṃtanoti*), que l'on compose (*sáṃdadhāti*) », est-il dit en ŚB VIII 7, 1, 3.

Cette composition est à comprendre aussi à la lumière de l'esquisse de cosmogonie qui apparaît en ŚB XI 1, 6, 1-13 : les eaux primordiales « s'échauffent d'échauffement » et produisent un œuf d'or. Pendant ce qui est à peu près la durée d'un an (*yā́vat saṃvatsarásya vélā*), cet œuf flotte sur les eaux. L'année n'existait pas encore alors (*ájāto ha tárhi saṃvatsará āsa*) [17]. Au bout d'un an Puruṣa–Prajāpati est produit. Au bout d'un an encore il prononce cinq syllabes qui équivalent, correspondent, donnent naissance aux saisons qui, ici, sont cinq. C'est au terme de cette création des saisons que la période de temps d'un an devient effectivement l'année avec ses articulations : « j'ai créé l'année, dit alors Prajāpati, réplique de moi-même » (*imáṃ vā́ ātmánaḥ pratimā́m asṛkṣi yát saṃvatsarám*). La différence entre les listes de cinq saisons constitutives de l'année et celles qui en dénombrent six (adjonction de *śíśira*, les « frimas ») n'est pas seulement un état de fait : elle est analysée comme une structure signifiante en ŚB II 5, 1, 20 : comparée à la liste de six, la liste de cinq présente une lacune, *nyū́na* ; or le *nyū́na* est comme un trou qui demande à être comblé, promesse de procréation (ŚB II 1, 1, 12 *sq.*) [18].

5. Que nous dit donc, à propos des saisons, le livre I de cet Āraṇyaka [19] ? L'objet de cet enseignement est clairement défini dans la strophe I 3, 3. Énoncé à propos du printemps, il s'applique, nous dit Sāyaṇa, à

16. Sur la relation mangeur-mangé comme fondement de l'organisation sociale telle qu'elle est figurée par la répartition des briques, sur la nécessité pour les mangeurs d'être unis face aux mangés qu'il faut maintenir dans la dispersion, voir ŚB VI 1, 2, 25 ; VIII 7, 2, 2 *sq*.

17. Minard (1956, § 896a). Cf. AS XI 8, 5, *ájātā āsann ṛtávā 'tho... tárhi...*, « Les saisons n'étaient pas encore nées... en ce temps » (traduction de Renou 1956 : 182).

18. Krick (1982 : 428, n. 1152).

19. En principe, la notation de l'accent suit dans le TĀ les mêmes règles que dans la TS et le *Taittirīya-Brāhmaṇa* [TB], qui sont aussi celles de la *Ṛk-Saṃhitā* [ṚS]. Toutefois quand on les applique au TĀ, il arrive souvent qu'on aboutisse à des formes bizarres. Bhaṭṭabhāskaramiśra en signale un bon nombre, sans les expliquer de façon convaincante. Il y a là un vrai problème, que je n'aborderai pas. J'ai pris le parti de ne pas noter l'accent.

l'ensemble des saisons : faire connaître ce qui est la norme (*pramāṇa*) dans la révolution des temps (*kālaparyaya*), la caractéristique des saisons (*viśeṣaṇam ṛtūnām*). L'année elle-même est décrite, en I 2, 3, comme « une tête (*ekaṁ hi śiraḥ*), avec deux visages divergents (*nānā mukhe*), c'est la caractéristique entière des saisons (*kṛtsnaṃ tad ṛtulakṣaṇam*) » : d'après Sāyaṇa, ces deux visages sont les deux *ayana*, les deux courses du soleil qui divisent le temps de l'année, celle qui va du solstice d'été au solstice d'hiver, et celle qui va du solstice d'hiver au solstice d'été ; les saisons se répartissent entre ces deux moitiés.

À la doctrine des saisons sont consacrés les anuvāka 3 à 6 : une série de vingt-trois strophes (originales pour la plupart) et un *brāhmaṇa* conclusif. C'est dans ce *brāhmaṇa* que figure le terme *ṛtumaṇḍala*, au pluriel. Ce terme est un hapax dans la littérature védique, n'apparaît que dans notre texte précisément, TĀ I 6, 3, au pluriel, (et en *Baudhāyana-Śrautasūtra* [BŚS] XIX 10, 14, toujours au pluriel, dans le *kalpa* qui est le motif rituel de ce premier prapāṭhaka du TĀ). Sont appelées *ṛtumaṇḍala*, au pluriel, donc, les trois strophes consacrées à la saison des frimas, *śiśira*. Le terme *ṛtumaṇḍala* ne décrit donc pas la « ronde des saisons » mais le cercle que constitue chacune des strophes : elles portent en quelque manière individuellement la marque d'un cercle. L'idée d'une « ronde des saisons » n'est cependant pas absente de notre texte, mais elle est suggérée, sans être nommée, dans le *mantra* I 3, 2, qui, du reste, est le seul passage de TĀ I que Renou mentionne dans son étude sur *ṛtú* (1950b) [20] :

ṛtur ṛtunā nudyamānaḥ
vinanādābhidhāvaḥ
ṣaṣṭiś ca triṃśakā valgāḥ
śuklakṛṣṇau ca ṣāṣṭikau

> La saison, chassée par la saison, a crié diversement, courant (vers nous). Et il y a soixante séries de trente. Ces ensembles faits de soixante sont doubles : ils ont une partie blanche et une partie noire.
>
> TĀ I 3, 2

Les saisons qui se poursuivent tournent en effet en rond.

20. La saison est constituée de soixante jours-et-nuits de trente *muhūrta*. Chaque saison a son cri propre. Selon Bhaṭṭabhāskara ce cri est l'appel, au vocatif, des deux mois constitutifs de la saison que lance l'officiant au moment de mettre en place les briques saisonnières.

Un des traits originaux de ces strophes, celles qui sont désignées comme *ṛtumaṇḍala* aussi bien que les autres, est que les saisons y sont décrites ou présentées comme des personnages. La saison est elle-même personnifiée ou bien elle est représentée sous la figure d'un homme tel qu'il se comporte de façon typique, dans telle saison donnée. Il faut, avec les commentateurs, distinguer entre les strophes qui s'adressent à la saison, à la deuxième personne, comme on s'adresse à la divinité, et les strophes qui en parlent à la troisième personne. Il arrive aussi que ce soit la saison elle-même qui parle. Ce qui frappe aussi dans ces sortes de portraits c'est l'importance attribuée à ce que l'on pourrait appeler la situation ophtalmologique : on a mal aux yeux, ou on a cessé d'avoir mal aux yeux [21]. Ainsi le printemps est *jaradakṣa*, « aux yeux vieillis » :

sārāgavastrair jaradakṣaḥ [22]
vasanto vasubhiḥ saha
saṃvatsarasya savituḥ
praiṣakṛt prathamaḥ smṛtaḥ

> Le printemps aux yeux vieillis, avec les Vasu aux vêtements colorés, est tenu par la tradition comme le premier serviteur de l'année, de Savitṛ.
>
> TĀ I 3, 2

Et cette énigmatique description de la saison des pluies ou plutôt du personnage masculin qui incarne l'homme de la saison des pluies :

aduḥkho duḥkhacakṣur iva
tadmā pīta iva dṛśyate
śītenāvyathayann iva
rurudakṣa [23] *iva dṛśyate*

> sans mal, il est comme s'il avait mal aux yeux. Il apparaît jaune (ou : gonflé), *pīta*. Il ne fait pas trembler de froid, dirait-on. Il semble qu'il a les yeux qui pleurent.
>
> TĀ I 3, 4

21. La médecine classique indienne tient compte évidemment des effets des saisons sur la santé des hommes. « Tous les traités médicaux ont une section sur la *ṛtucaryā*, c'est-à-dire les règles diététiques valables pour chaque saison » Renou (1950a : 153). Mais il ne semble pas qu'il y ait une ophtalmologie des saisons que l'on pourrait mettre en rapport avec ce que nous lisons dans l'Āraṇyaka et que l'on s'attendrait à trouver, par exemple dans le ch. 171 du *Garuḍapurāṇa* qui traite des maladies des yeux.

22. Sur *jaradakṣa*, voir Sharma (1959-1960), *s.v.*

23. Sur *rurudakṣa*, voir Sharma (1959-1960), *s.v.*

Les pluies encore :

hlādayate jvalataś caiva
śāmyataś cāsya cakṣuṣī
yā vai prajā bhraṃśyante
saṃvatsarāt tā bhraṃśyante

Il réjouit (les êtres). Ses deux yeux brûlent et se fatiguent (ou : « s'apaisent » ?) Les créatures qui s'écartent (de la saison des pluies), c'est de l'année qu'ils s'écartent.

TĀ I 3, 4

L'automne maintenant :

akṣiduḥkhotthitasyaiva
viprasanne kanīnike
āṅkte cādgaṇaṃ nāsti
ṛbhūṇāṁ tan nibodhata

De l'homme qui s'est sorti d'une maladie des yeux les pupilles sont apaisées. Il met du collyre. Et il n'y a pas d'obscurité (de non-perception). Sachez que c'est le propre des Ṛbhu.

TĀ I 4, 1

L'hiver :

akruddhasya yotsyamānasya
kruddhasyeva lohinī
hemataś cakṣuṣī vidyāt
akṣṇayoḥ kṣipaṇor iva

Il n'est pas irrité, mais les yeux de l'hiver sont rouges, comme d'un homme qui s'apprête au combat, qu'on le sache, comme d'un archer qui lance les regards de ses yeux (comme des traits).

TĀ I 4, 2 [24]

Voici maintenant les trois strophes dont chacune est appelée proprement *ṛtumaṇḍala* :

atyūrdhvākṣo'tiraścāt
śiśiraḥ pradṛśyate
naiva rūpaṃ na vāsāṁsi
na cakṣuḥ pratidṛśyate

24. Comment les peintres doivent-ils représenter les saisons ? En été les hommes sont alanguis, en hiver il faut les montrer frissonnants, cependant que les corbeaux et les éléphants se montrent très heureux. Telles sont les instructions du *Viṣṇudharmottara-Purāṇa* (III 42-84).

1. La saison des frimas se montre avec le regard fixé tout en haut, non de côté. Ni sa forme, ni ses vêtements ni son œil ne se laissent voir.

TĀ I 6, 1

anyonyam tu na hiṃsrātaḥ [25]
satas tad devalakṣaṇam
lohito 'kṣṇi śāraśīrṣṇiḥ
sūryasyodayanaṃ prati

2. Deux (êtres) ne se font pas de mal l'un à l'autre. C'est la marque divine de ce qui est (en cette saison). Il est rouge dans son œil. Sa tête, au moment du lever du soleil, est bariolée.

TĀ I 6, 2

tvaṃ karoṣi nyañjalikām
tvaṃ karoṣi nijānukām
nijānukā me nyañjalikā
amī vācam upāsatām iti

3. Tu fais l'*añjali* tournée vers le bas. Tu fais que les genoux se fléchissent. À moi les genoux fléchis. Que ceux-là soient attentifs à cette parole.

TĀ I 6, 3

Sāyaṇa : tous les êtres vivants tournent leurs paumes vers le bas pour protéger le feu, car il fait très froid. Ils font que leurs genoux touchent terre (ils s'agenouillent !) pour donner de la chaleur aux diverses parties de leur corps, ventre etc. Ceux qui sont doués de *buddhi* font ces gestes naturellement. Mais les enfants doivent écouter les paroles qui leur disent de les faire.

Bhaṭṭabhāskaramiśra : on s'adresse à la saison des frimas… en cette saison les hommes font ce geste. Ce geste est assigné métaphoriquement, *upacaryate*, à la saison elle-même. Vient maintenant le *brāhmaṇa* en prose, donc, qui clôt cette série :

tasmai sarva ṛtavo namante | maryādākaratvāt pra purodhāṃ brāhmaṇa āpnoti ya evaṃ veda | sa khalu saṃvatsara etaiḥ senānībhiḥ saha | indrāya sarvān kāmān abhivahati

Devant lui toutes les saisons s'inclinent. Car il est faiseur de limites. Il gagne la prééminence (*purodhām*), le brahmane qui sait ainsi.

25. Sur toutes les difficultés de cette strophe, voir Sharma (1959-1960), *s.v. hiṃsrātaḥ*.

> L'année, en vérité, (*sa khalu saṃvatsaraḥ*) transporte jusqu'à Indra tous ses désirs avec ses chefs d'armée (*senānībhiḥ saha*) [26].

Selon les commentaires, le faiseur de limites, *maryādakara*, c'est celui qui connaît l'objet rituel que l'on est en train de construire et qui symbolise l'année en tant qu'elle est articulée en saisons qui s'enchaînent sans que jamais une saison n'empiète sur celle qui la suit. Il connaît aussi les *dharma* propres à chaque saison.

Mais auparavant il faut revenir en arrière, à la strophe I 2, 1 :

smṛtiḥ pratyakṣam aitihyam
anumānaś catuṣṭayam
etair ādityamaṇḍalam
sarvair eva vi dhāsyate

> Tradition portée par la mémoire (*smṛti*), évidence immédiate (de la révélation védique), narration (*itihāsa*), pratique des savants (= raisonnement ?) : tel est le groupe des quatre (sources de connaissance). Par tous (ces éléments) le cercle du soleil recevra sa forme.

Cette strophe a été étudiée par A. Bloch [27]. L'auteur s'interroge sur ce que la présence, dans le texte, de cette énumération des moyens de connaissance valide nous dit de la date tardive du TĀ ou du moins de ce passage. Les deux commentaires, celui de Sāyaṇa et celui de Bhaṭṭa-bhāskara, s'accordent pour dire que l'année, en tant qu'elle constituée de périodes de temps qui se succèdent, les saisons notamment, en tant aussi qu'elle est manifestée par la course du soleil, est ce que l'on perçoit par les moyens de connaissance énumérés dans cette strophe. Mais il y a un autre temps, sans parties, ou bien un être qui transcende le temps, un *adhisattva* (curieusement, au masculin), qui n'est perceptible que par ceux qui ont accès à l'intuition directe (*pratyakṣa*) de ce que fait voir le Veda. Les strophes suivantes, toujours si on en croit les commentaires, enseignent ce qui fait obstacle à la perception de cette année pure et sans partie : c'est qu'il y a un *paṭara*, une moisissure jaune qui enveloppe ce temps comme un globe oculaire et le dérobe à la vue [28]. Toujours, dans ce passage du TĀ, cette obsession ophtalmique [29]. L'idée du temps insécable,

26. Sāyaṇa *ad loc.* : les chefs d'armée qui escortent l'année, ce sont les saisons ; du printemps, *vasanta*, il est dit en effet qu'« il marche avec les *vasu* », l'été a son *rudragaṇa*.

27. Bloch (1968 : 143-152).

28. Sur *paṭara*, voir Kuiper (1979 : 219).

29. La cécité apparaît encore en I 11, 5 dans un autre développement sur la connaissance des saisons. C'est une citation de ṚS I 164, 16 : « Les saisons, qui sont des femmes, on me

au-delà du temps empirique, amorcée ici, sera développée dans la suite du texte.

Dans la première partie du texte, le motif central est l'analogie entre l'année et ses composantes, les saisons d'une part et le fleuve et ses affluents d'autre part. L'analogie se développe sur deux strophes, 3 et 4, du deuxième anuvāka : « C'est comme une rivière (*nadī*) : de même qu'elle jaillit d'une origine impérissable et vers elle confluent des rivières, elle, étant large, ne s'abolit pas (*na nivartate*). De même les temps (*kālāḥ*, au pluriel), qui ont des extensions diverses, contenus dans l'année, tous, répartis en menus et grands, confluent vers elle. [30] » Les eaux permettent de comprendre l'année, mais ce qui est le sujet principal, c'est bien l'eau, ou encore les eaux, divisibles et diverses, et formant cependant un élément unique. Voici la strophe d'ouverture, la première *mahānāmnī* [31], de ce premier prapāṭhaka, après les *śānti* :

āpam āpām apaḥ sarvāḥ
asmād asmād ito'mutaḥ
agnir vāyuś ca sūryaś ca
saha saṃcaskara rddhiyā

> j'ai gagné la masse d'eau, toutes les eaux, celles qui viennent de ce lieu, de ce lieu encore, d'ici, de là-haut : Agni et Vāyu et Sūrya. Je les ai consacrées ensemble, avec succès.

6. Le thème de l'eau court tout au long de ce prapāṭhaka [32]. Il enveloppe celui des saisons.

L'eau, en effet, est une donnée essentielle du motif rituel de notre texte. Ce premier livre du TĀ est consacré à une variante mineure (*kṣudra*) de l'*agnicayana*, de (la construction de) l'autel du feu, dont la forme canonique est enseignée dans le ŚB pour le Yajurveda blanc, dans la TS

dit que ce sont des mâles. Celui qui a des yeux les voit, l'aveugle ne les discerne pas... » Est aveugle celui qui se laisse abuser par le genre grammatical, masculin, du mot pour « saison », *ṛtú*. Mais le texte ne nous dit pas à quoi se reconnaît la nature féminine des saisons. Cette référence à l'« hymne aux énigmes » est pour l'auteur du TĀ l'occasion de présenter une énigme de son cru : *andho maṇim avindat*... « Un aveugle a trouvé un collier. Un homme privé de doigts l'a saisi. Un homme sans cou l'a revêtu. Un homme sans langue en a chanté les louanges. » Cette strophe est citée dans le *Yogabhāṣya ad Yogasūtra* IV 31, pour décrire un objet dont il est certain qu'il n'existe pas.

30. Gonda (1975 : 424).

31. Le livre IV de l'*Aitareya-Āraṇyaka* [AitĀ] consiste en une suite de neuf *mahānāmnī*. Elles sont toutes différentes de celles qui ouvrent le premier prapāṭhaka du TĀ.

32. En I 24, 2, il est enseigné qu'il y a quatre formes d'eau, qui sont en fait quatre étapes : nuage, éclair, tonnerre, pluie (*catvāri vā apāṃ rūpāṇi | megho vidyut stanayitnur vṛṣṭiḥ*).

pour le Yajurveda noir, et pour laquelle le monumental ouvrage conçu par F. Staal est une encyclopédie à la fois exhaustive et féconde [33]. Dans l'*agnicayana* normal l'autel est fait de couches (*citi*) de briques, *iṣṭakā*. Or dans la variante enseignée dans le TĀ, ces briques sont des *abīṣṭakā*, des briques consistant en eau [34]. La procédure est décrite, très brièvement, et uniquement, en BŚS XIX 10, passage repris en TĀ I 25 et développé en I 21 à 26. Ces indications mises à part, le texte du livre I du TĀ consiste en la séquence des *mantra*, dont j'ai cité quelques-uns, ceux qui ont trait aux saisons. Ces *mantra* ont pour raison d'être d'accompagner la mise en place de briques qui, dûment disposées en couches, sont censées constituer un autel du feu. Les commentaires de Bhaṭṭabhāskaramiśra et de Sāyaṇa nous disent à quelle brique ou à quel ensemble de briques correspondent les *mantra* que nous fait connaître le texte de l'Āraṇyaka.

Rappelons que dans la forme canonique du rite, toutes les briques ne sont pas d'argile ; plus précisément l'usage est de donner le nom de « brique » à divers objets qui sont introduits dans la structure de briques de l'autel [35]. Mais parmi ces « briques » qui ne sont pas d'argile il n'est jamais fait mention de « briques d'eau ». Le *kalpa* de notre *āraṇyaka* est donc tout à fait singulier.

Voici les principales étapes de cette séquence rituelle.

1. On trace une *uttaravedi* circulaire, de la taille d'une roue de char. On creuse le terrain ainsi délimité de manière à faire une fosse assez profonde pour que l'on s'y enfonce jusqu'aux genoux. On y verse de l'eau, assez pour atteindre les chevilles. On dépose (au centre de cette fosse ?), comme on fait dans l'*agnicayana* normal, une plaque d'or (*rukma*), l'effigie d'un *puruṣa*, une tortue.
2. On entasse au-dessus de ces objets des couches de feuilles de lotus, de tiges de lotus et de lotus entiers, et, semble-t-il, des pièces de bois.
3. Cet empilement de lotus est censé être fait de cinq couches, *citi*.
4. Les objets, solides, qui, dans l'*agnicayana* normal, sont appelés « briques remplisseuses d'espace » et « briques naturellement per-

33. Staal (1983).

34. Voir Malamoud (2004).

35. Liste de ces « briques » non faites d'argile, *amṛṇmayī iṣṭakā*, en *Āpastambha-Śrautasūtra* [ĀpŚS] XVI 13, 10. Elles ont en commun d'être des objets solides qui ont par eux-mêmes une forme, même le *ghṛta*, beurre fondu.

forées » sont représentés ici par des « briques d'eau », c'est-à-dire de l'eau que l'on prend par poignées (*hastagraham*).

5. Au sommet de cet empilement, une plateforme (*mañcaka*) de bois, que l'on recouvre de terre meuble (*purīṣa*).
6. Sur cette plateforme, on installe le feu de flammes ou de braises (*aṅgararūpa*, selon Sāyaṇa) que l'on a fait venir processionnellement (c'est le rite de l'*agnipraṇayana*).
7. C'est alors seulement, après cette introduction (*praṇayād ūrdhvam*, Sāyaṇa *ad* I 22, 8) qu'autour de ce feu, et non pas sous lui, on construit un autel liquide, fait de poignées d'eau qui sont autant de « briques », elles aussi disposées en cinq couches. Cet autel est une enceinte aquatique destinée à empêcher le feu de s'enfuir de son socle. Ainsi s'explique, dit Sāyaṇa, le paradoxe sur lequel s'interrogent les *brahmavādin* : dans l'*agnicayana* normal, on construit d'abord l'autel, puis on fait venir le feu que l'on installe sur cet autel. Dans le cas de l'*āruṇaketuka*, on fait venir le feu, d'abord, que l'on installe sur le support qu'on lui a préparé, puis on construit l'autel qui lui est destiné.
8. Ces briques sont faites de plusieurs sortes d'eau. Elles se répartissent selon les points cardinaux : à l'est, les eaux de pluie ; au sud, les eaux que l'on tire des puits ; à l'ouest, les eaux stagnantes ; au nord les eaux courantes ; et au milieu, les eaux qui étaient enfermées dans des citernes ou des récipients. Parmi ces briques, il y a quatre *madantī* : elles consistent en eau bouillante ; elles doivent être mises en place avec récitation de quatre des *mantra* associés à la saison des frimas.

Constamment, on l'a vu, la mise en place de chaque brique d'eau est accompagnée de la récitation d'un *mantra*. Ces *mantra* forment des séries. Par exemple, après la caractérisation des saisons vient la caractérisation des sept plus un soleils (I 7, 1-7), puis celle des unités de temps (I 8, 1), puis une classification des formes de mort (I 8, 4-8). En I 22, 1-7 se déroule une série de *praśaṃsā* des eaux dont la raison d'être est d'affirmer que les eaux sont le point d'appui (*āyatana*) du feu, du vent, du soleil, de la lune, des constellations, de l'année, tous objets qui sont à leur tour le point d'appui des eaux ; les mondes (*lokāḥ*) se tiennent sur les eaux, comme un bateau. Ou encore : ces mondes sont le suc (*rasa*) des eaux. Mais si l'eau est la matière dont sont faites ces briques, ce qu'il s'agit de construire,

c'est bien un (autel du) feu. « Quel feu empile-t-on quand on empile ce feu *āruṇaketuka* ? » Réponse : « Le feu qui va vers ce monde et vers l'autre sans s'écarter de sa route (*avyatīpātī*) » (I 22, 12). Le feu entre dans une relation particulière avec l'eau : contact, assimilation partielle, c'est ce qui est rendu par le terme *mithuyā* [36] : celui qui connaît les *mithuyā* d'Agni devient lui-même *mithunavant*, « pourvu d'accouplements ».

À partir de ces *praśaṃsā* des eaux se développe un récit cosmogonique qui est aussi le mythe d'origine des poignées d'eau déposées comme offrandes aux quatre points cardinaux. Muir a traduit et commenté ce passage [37].

L'homme qui entreprend de construire l'autel du feu fait de briques d'eau se soumet à des observances particulières : pendant que l'on accomplit ce rite (ou peut-être aussi pendant que, dans la forêt, on étudie les textes qui enseignent comment l'exécuter), on ne doit pas courir quand il pleut (ne pas se hâter de quitter cette ambroisie qu'est l'eau) ; ne pas uriner ni déféquer dans l'eau ; ne pas cracher ; ne pas se baigner nu (on risque de se brûler au feu contenu dans ces briques d'eau, donc il faut se protéger par un vêtement) ; ne pas marcher sur des feuilles de lotus, ni sur de l'or, pour ne pas fouler aux pieds le feu qui est au contact de ces ingrédients du rite ; ne pas manger de tortue, ni de rien de ce qui vit dans l'eau (I 26, 6 et 7). Ces observances s'ajoutent à celles qui sont enseignées en conclusion de ce prapāṭhaka (I 32) et valent pour les maîtres et les élèves qui, dans la forêt, étudient ce rite et celui du *svādhyāya* (auquel est consacré le deuxième prapāṭhaka du TĀ) : ne prendre qu'un repas sur quatre, c'est-à-dire ne manger qu'une fois tous les deux jours ; ou bien un repas tous les jours, mais seulement de la nourriture mendiée ; ne pas avoir de réserve ; offrir tous les jours l'oblation dite *vratahoma*, dont les destinataires sont le feu, le vent, le soleil, le *brahman*, Prajāpati, la lune, les constellations, les saisons, l'année, Varuṇa, Aruṇa. Les Aruṇa sont les *ṛṣi* de ce kaṇḍa [38].

Le feu *āruṇaketuka*, variante mineure (*kṣudra*) de l'*agnicayana*, doit

36. TĀ I 22, 12 : *āpo vā agner mithūyāḥ*. Le substantif féminin *mithuyā* n'apparaît que dans ce passage du TĀ. Il n'est pas mentionné dans Vishva Bandhu (1973). Voir Renou, EVP XVII : 116 (à propos de ṚS VII 104, 13).

37. Muir (1872 : 31 *sq*.).

38. Liste d'observances très détaillée pour ce qui concerne l'apprentissage et l'exécution du rite du *mahāvrata*, dans la conclusion de l'AitĀ (V 3). Les notes de Keith (1909 : 299-304) sont précieuses.

son nom aux *ṛṣi* qui en ont eu la révélation. Quatre autres variantes sont enseignées dans la partie finale du TB (III 10-12). Les instructions relatives à ces cinq manières d'édifier l'autel du feu, auxquelles il faut ajouter celles que contient le deuxième prapāṭhaka du TĀ et qui ont trait au *svādhyāya*, sont attribuées, selon la tradition rapportée par Bhaṭṭabhāskaramiśra (*ad* TĀ I, 1, 1), à un *muni* appelé Kaṭha. Les textes du TB ont été traduits et commentés en détail par P.-É. Dumont [39]. Pour TĀ I, il faut se reporter à l'analyse très succincte de J. Gonda dans son essai *Prajāpati and the Year* [40]. L'ensemble Kaṭha couvre donc TB III 10-12 et TĀ I et II. Il inclut aussi TĀ III qui est entièrement constitué des *mantra* à prononcer lors de la mise en place de l'autel du feu *cāturhotra*.

Les variantes enseignées dans le TB, à savoir les feux *sāvitra*, *nāciketa*, *cāturhotra* et *vaiśvasṛja* diffèrent grandement du prototype : la surface couverte par cet édifice est plus petite, elle a la forme et la taille d'une roue de char, les éléments constitutifs sont moins nombreux, la matière aussi : en guise de briques d'argile, des petits morceaux d'or ou des cailloux. Mais ce qui est constant c'est que les briques ou ce qui en tient lieu sont toujours des éléments solides et discrets qui conservent leur individualité et sont le point d'appui visible et stable des *mantra* que l'on récite quand on les met en place. Qu'en est-il de la variante *āruṇaketuka*, celle qui est enseignée dans le TĀ ? Quelles sont les différences qui justifieraient que les quatre premières variantes soient décrites dans le Brāhmaṇa, tandis que la cinquième ouvre l'Āraṇyaka ? En premier lieu, dans les variantes *brāhmaṇa*, les instructions sur la construction de l'autel sont suivies de la description des rites sacrificiels qui seront exécutés sur cet autel, y compris des *dakṣiṇā* que le sacrifiant devra donner aux officiants. Rien de tel pour l'autel du feu Āruṇaketuka : le texte de l'Āraṇyaka se borne à ce qui a trait à la mise en place de ce foyer et aux bénéfices que le sacrifiant peut en espérer, ici-bas et dans l'au-delà. En second lieu, dans les variantes *brāhmaṇa*, il semble bien que les petits objets solides qui valent comme « briques » ne forment qu'une seule couche. Au contraire les instructions relatives à l'autel du feu Āruṇaketuka, telles qu'elles sont présentées par Sāyaṇa *ad* TĀ I 22, 8, enseignent que les « briques » sont assemblées en cinq couches (*cíti*) superposées, comme dans l'*agnicayana* prototypique.

Ces briques d'eau ont une individualité spatiale, jusqu'au moment

39. Dumont (1951).
40. Gonda (1984 : 424).

où on les met en place, c'est-à-dire jusqu'au moment où on les verse. Autrement dit leur individualité tient tout entière dans le *mantra* qui leur est affecté. On pose des « poignées d'eau » : *hastagrāham abīṣṭakā upadadhyāt* (BŚS XIX 10). Au moment d'être versées, les quantités d'eau tiennent dans la main de l'officiant. C'est à ce stade que chaque « brique » a son contour : le contour de son contenant. Une fois qu'elle a été versée, elle cesse d'être un élément discret. Et cependant, chacune de ces poignées d'eau est une « brique ». L'autel, l'*agni* ainsi édifié, est *ammaya*, est fait d'eau, il est un empilement d'eau.

Sāyaṇa déclare, en introduction à son commentaire, que ces « briques » ne sont que de l'eau, elles ne sont briques que par la pensée, *buddhi* : *abrūpā iṣṭakā abīṣṭakā natreṣṭakā mṛdādinā niṣpadananīyāḥ kiṃ tv apa eveṣṭakā buddhyopadheyā ity arthaḥ*.

Cela ne veut pas dire qu'il s'agit d'un rite purement mental, comparable au *stotra* mental, donc inaudible, qui accompagne la libation imaginaire offerte à Prajāpati-Vāyu que mentionne Gonda dans son ouvrage sur les *Savayajñas* [41]. Dans le cas de l'autel fait de briques d'eau, il est clair que c'est bien par la *buddhi* que ces quantités d'eau, bien réelles, ont le statut et la fonction (et non seulement le nom) de briques, c'est-à-dire d'unités discrètes : chacune garde, une fois versée, la singularité qu'elle avait au moment où elle était contenue dans le creux de la main de l'officiant. Le geste physique de verser cette quantité d'eau, dont la singularité est signifiée par le *mantra* que l'on récite au moment de la verser, s'accompagne du geste mental qui consiste à ajouter cette « brique » à celles qui ont été versées précédemment en sorte que toute cette masse d'eau se dispose en couches étagées formées d'éléments discrets. La question, philologique en quelque manière, est de savoir pourquoi il y a cette fracture dans l'ensemble Kaṭha, pourquoi quatre variantes de l'*agnicayana* sont enseignées dans le TB, tandis que la cinquième est enseignée dans l'Āraṇyaka de cette même branche du Yajurveda noir ? Cette question découle de celle qui est posée dans le texte même : quel feu construisons-nous quand nous construisons le feu Āruṇaketuka [42] ? Qu'est-ce qui distingue ce cinquième feu des quatre autres de la série ? En quoi consiste le caractère « āraṇyaka » de cette cinquième variante [43] ? Il tient précisément, semble-t-il, à la part « mentale » du rituel tout autant qu'aux développements cosmologiques

41. Gonda (1965 : 302).
42. TĀ I 22, 12.
43. Sur la définition de l'*āraṇyaka*, voir Keith (1909 : 15 *sq*.).

auxquels donnent lieu les spéculations sur les eaux et les découpages du temps [44].

Cet effort pour dessiner des unités discrètes dans un fluide, en trouvons-nous d'autres exemples dans le rituel védique ? On pense au rite du *vātahoma*, aux trois « libations de vent » puisées par l'*adhvaryu* du creux de la main dans les directions ouest, nord et sud et offertes aux trois parties du « char de guerre » [45] miniature utilisé pour transporter les oblations *rāṣṭrabhṛt* lors de la consécration de l'autel du feu « normal » [46]. L'élément de fiction ou de projection mentale n'est pas absent. Il se fait jour dans l'énoncé des raisons d'être de ce *homa* : ces trois oblations de vent, est-il dit en ŚB IX 4, 2, 1 doivent être puisées en dehors de la *vedi* ; le but, en effet, est d'introduire dans l'autel du feu le vent « qui est *au-delà* des mondes » ; le vent qui est *dans* ces mondes a déjà été incorporé dans cette construction [47]. Il s'agit ici d'un *homa*, d'une matière qui s'écoule de façon continue, sans fragmentation, et sans changement de nature ou de consistance : le vent reste du vent. Les trois *homa* ne se composent pas. Dans le cas du feu Āruṇaketuka, en revanche, les poignées d'eau, au moment même où elles sont versées et se confondent avec les autres quantités d'eau, sont destinées néanmoins à se juxtaposer et se superposer : par la force de la *buddhi*, ce sont des « briques ».

Références bibliographiques

Sources (éditions et traductions)

AitĀ = *Aitareya-Āraṇyaka*. Arthur Berriedale Keith, trad. *The Aitareya Āraṇyaka*. Londres : Oxford University Press, 1909. [Réimpr. Oxford : Clarendon Press, 1969].

ĀpŚS = *Āpastambha-Śrautasūtra*. Willem Caland, éd. *Das Śrautasūtra des Āpastamba, Aus dem Sanskrit übersetz*. 3 vols. I : *1.-7. Buch*. Göttingen et Leipzig : Vandenhoeck & Ruprecht, 1921 ; II : *Achtes bis fünfzehntes Buch*. Amsterdam : Uitgave van de Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1924 ; III : *Sechszehntes bis vierundzwanzigstes und einunddreissigstes Buch*. Amsterdam : Uitgave van de Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1928.

44. Sur le caractère « philosophique » du genre *āraṇyaka* voir Keith (1925 : 490 *sq.*).
45. Renou (1954 : 136).
46. Sur la procédure, voir *Kātyāyana-Śrautasūtra* XVIII 6, 1-2.
47. Minard (1956 : § 889a).

AS = *Atharvaveda-Saṃhitā*. Victor HENRY, trad. *Les livres VIII et IX de l'Atharva-Veda*. Paris : J. Maisonneuve, 1894.
William Dwight WHITNEY et Charles Rockwell LANMAN, éd. *Atharva-Veda Saṃhitā*. Cambridge, Mass. : Harvard University, 1905.

BŚS = *Baudhāyana-Śrautasūtra*. Willem CALAND, éd. *The Baudhāyana Śrauta Sūtra, belonging to the Taittirīya Saṃhitā*. 3 vols. Calcutta : Asiatic Society, 1904-1923.

ŚB = *Śatapatha-Brāhmaṇa*. Julius EGGELING, trad. *The Satapathabrāhmaṇa. According to the Text of the Mādhyandina School*. Part IV : *Books VIII, IX, and X*. Sacred Books of the East Series 43. Oxford : Clarendon Press, 1897.

Subhāṣitaratnakoṣa. Damodar Dharmanand KOSAMBI et V.V. GOKHALE, éd. *The Subhāṣitaratnakoṣa Compiled by Vidyākara*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1957.
H.H. INGALLS Daniel, trad. *An Anthology of Sanskrit Court Poetry. Vidyākara's "Subhāṣitaratnakoṣa"*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1965.

TĀ = *Taittirīya-Āraṇyaka*. M.C. ĀPṬE, éd. *Taittirīya-Āraṇyaka* avec le commentaire de Sāyaṇa. 2 vols. Ānandāśrama Sanskrit Series 36. [Réimpression Pune, 1967].
Mahadeva SASTRI et K. RANGACARYA, éd. *Taittirīya-Āraṇyaka. With the Commentary of Bhaṭṭa Bhāskara Miśra*. Government Oriental Library Series, Bibliotheca Sanskrita 26. Mysore, 1900. [Réimpression, avec introduction en anglais de T.N. Dharmādhikāri, Delhi : Motilal Banarsidass, 1985].
Charles MALAMOUD, éd. et trad. *Le « svādhyāya ». Récitation personnelle du Véda. Taittirīya-Āraṇyaka, livre II. Texte traduit et commenté*. Publications de l'Institut de civilisation indienne – Collège de France 42. Paris : De Boccard, 1977.
Rájendralála MITRA, éd. *The Taittiríya Araṇyaka : of the Black Yajur Veda, with the commentary of Sáyaṇáchárya*. Calcutta : Asiatic Society of Bengal, 1872.

TS = *Taittirīya-Saṃhitā*. Arthur Berriedale KEITH, trad. *The Veda of the Black Yajus School. Entitled Taittirīya Sanhitā*. Harvard Oriental Series 18, 19. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1914.

Études

BLOCH, Alfred. 1968. « Wissenschaftliche Ausdrucksweise in archaischen Texten ? » In : *Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou*. Publications de l'Institut de civilisation indienne 28. Paris : De Boccard, p. 143-152.

DUMONT, Paul-Émile. 1951. « The Special Kinds of Agnicayana (or Special Methods of Building in the Fire Altar) According to the Kaṭhas in the Taittirīya-Brāhmaṇa. The Tenth, Eleventh, and Twelfth Prapāṭhakas of the Third Kāṇḍa of the Taittīrīya-Brāhmaṇa with Translation ». *Proceedings of the American Philosophical Society* 95 : 628-675.

EGGELING, Julius, trad. 1897. Cf. ŚB.

GONDA, Jan. 1965. *The Savayajñas (Kauśikasūtra 60-68. Translation, Introduction, Commentary)*. Amsterdam : North Holland Publishing Company.

GONDA, Jan. 1975. *Vedic Literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*. Wiesbaden : Otto Harrassowitz.
— 1984. *Prajāpati and the Year*. Amsterdam : North Holland Publishing Company.
KEITH, Arthur Berriedale, trad. 1909. Cf. *Aitareya-Āraṇyaka*.
— 1925. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Harvard Oriental Series 31, 32. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
KRICK, Herta. 1982. *Das Ritual der Feuergründung (*Agnyādheya*)*. Vienne : Verlag der Österreichern Akademie der Wissenschaften.
KUIPER, F.B.J. 1979. *Varuṇa and Vidūṣaka. On the Origin of the Sanskrit Drama*. Amsterdam : North Holland Publishing Company.
MALAMOUD, Charles. 2004. « A note on *abīṣṭakā* (*Taittirīya Araṇyaka* I) ». In : *The Vedas. Texts, Language and Ritual. Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002*. Sous la dir. d'Arlo GRIFFITHS et Jan E.M. HOUBEN. Groningen Oriental Studies 20. Groningen : Egbert Forsten, p. 449-455.
MINARD, Armand. 1949-1956. *Trois énigmes sur les Cent Chemins. Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa*. 2 vols. Vol. I. Paris : Les Belles Lettres. Vol. II. Publications de l'Institut de civilisation indienne 3. Paris : De Boccard.
MUIR, John. 1872-1874. *Original Sanskrit Texts*. 2e ed. Revised and Enlarged. 5 vols. Londres : Trübner & Co. [Réimpr. Amsterdam : Oriental Press, 1967].
RENOU, Louis. 1950a. *Sanskrit et culture*. Paris : Payot.
— 1950b. « Védique *ṛ̥tú* ». *Archiv Orientální* 18.1-2 : 431-438. [Réimpr. Renou (1978 : 117-126)].
— 1954. *Vocabulaire du rituel védique*. Paris : Klincksieck.
— 1955-1969 [EVP]. *Études védiques et pāṇinéennes*. 17 tomes. Paris : De Boccard.
— 1956. *Hymnes spéculatifs du Véda*. Paris : Gallimard.
— 1978. *L'Inde fondamentale. Études d'indianisme réunies et présentées par Charles Malamoud*. Paris : Hermann.
SHARMA, Aryendra. 1959-1960. *Beiträge zur vedischen Lexicographie. Neue Wörter in M. Bloomfeld's Vedic Concordance*. PHMA 5-6. Munich : Kitzingen.
STAAL, Frits. 1983. *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*. 2 vols. Berkeley : Asian Humanities Press.
TSUJI, N. 1983. « The *Agnicayana* Section of the Maitrāyaṇi-Samhitā with Special Reference to the Mānava-Śrauta-Sūtra ». In : Staal (1983, vol. 2 : 135-160).
VIŚVA BANDHU. 1973. *A Vedic Word-Concordance*. Vol. 22, Brāhmaṇa, Part II. Hoshiarpur : Vishveshvarānand Research Institute [VVRI].

Lire le *Ṛgveda* avant Sāyaṇa

Silvia D'Intino
Centre national de la recherche scientifique

Dans son essai pionnier *Les maîtres de la philologie védique* [1], Louis Renou (1896-1966) esquissait un bilan des études sur le *Ṛgveda* depuis les débuts du XIX^e^ siècle — à partir de l'essai *On the Veda* par H. Thomas Colebrooke (1805) et l'école d'Eugène Burnouf (1801-1852), incluant notamment le travail de F. Max Müller — et jusqu'aux débuts du XX^e^ siècle, avec les *Vedische Studien* (1888-1892) de Richard Pischel (1849-1908) et Karl Friedrich Geldner (1852-1929). C'était en 1928. Louis Renou était un jeune professeur à Lyon et il n'avait peut-être pas encore ouvert le chantier de ses *Études védiques et pāṇinéennes* [EVP] (1955-1969), qui constituent, lorsqu'on regarde de près ces dix-sept tomes (le dernier est posthume), le prolongement idéal de ses réflexions d'alors. On constate avec étonnement que la *Ṛksaṃhitā*, la collection d'hymnes à laquelle sont rattachés, dans un rapport de filiation et complémentarité, les différents textes de l'ensemble du Ṛgveda — l'*Aitareya-* et le *Kauṣītaki-brāhmaṇa* (Haug 1863, Keith 1920), les *āraṇyaka* et les *upaniṣad* respectifs, puis les *śrautasūtra* des mêmes Écoles, des textes tous édités à la même époque —, demeure l'objet unique de son essai. En parlant de la *Ṛksaṃhitā*, Renou dit *Ṛgveda* tout court, et c'est ainsi, par synecdoque, que l'on appelle aujourd'hui encore ce recueil (et que nous allons l'appeler dans la suite de cette étude). Son choix est à première vue surprenant, si l'on considère que dans les mêmes années où l'on découvrait le *Ṛgveda*, d'autres textes majeurs du corpus védique ont été édités, et que la philologie indienne faisait ainsi des avancées extraordinaires. Renou s'en explique :

> On se limitera en principe aux travaux d'ensemble et spécialement, à ceux qui intéressent l'interprétation littérale du Ṛgveda : ce texte est en effet le seul au sujet duquel il y ait des divergences d'opinion

1. Il s'agit d'une série de conférences données à l'EPHE, au séminaire de M. Bloch, en 1925. Cf. Renou (1928 : 1, n. 1).

> fondamentales, et la position que tel critique a prise à l'égard du reste de la littérature védique dépend strictement de l'interprétation qu'il propose pour le Ṛgveda.
>
> Renou (1928 : 1) [2]

Nous savons, Renou savait, qu'il n'existe pas de texte *per se*, isolé dans un espace étanche et un temps immémorial. Pourtant, cet aspect du Veda, qui culmine dans son caractère « non-humain » (*apauruṣeya*), est profondément inscrit dans la perception des hymnes et dans leur réception indienne. Voici le mythe que le philologue a devant lui, et qu'il s'attache à déconstruire, ou à justifier — mais dont la persistance et le rayonnement ont franchi les siècles et plus de deux millénaires — et qui va de pair avec le traitement difficile de textes aussi anciens, jusque dans leur expression linguistique.

Son statut de texte sacré, immuable et immémorial a conditionné sans doute le travail des premiers exégètes du *Ṛgveda*, les compilateurs d'*anukramaṇī* ou « tables de matières », datées de la fin de l'époque védique [3], qui reconnaissent dans l'indication transmise par la tradition, à la fois conventionnelle et incontestée, des *ṛsi*, des mètres et des *devatā* associés à chaque hymne les clés de son interprétation. À cette exégèse minimale, Śaunaka (V^e^ siècle AEC) [4] ajoute, avec la *Bṛhaddevatā*, son « Grand (répertoire) des divinités », les mythes et légendes relatifs aux divinités évoquées (directement ou indirectement) dans les hymnes, se risquant à une entreprise pleinement herméneutique.

Parallèlement, Yāska (IV^e^ siècle AEC) réunissait dans son œuvre les mots difficiles du *Ṛgveda* (*nighaṇṭu*) et organisait leur explication « étymologique » (*nirukta*) en « nuages sémantiques », répartis respectivement dans les sphères céleste, terrestre et rituelle, pour chaque mot ainsi isolé [5]

2. À propos des sources de son étude, L. Renou observe : « Les sources de cette étude sont, outre les textes mêmes des auteurs, les professions de foi qu'ils ont données dans leurs préfaces, soit, pour Roth, l'avant-propos du Dictionnaire de Saint Petersburg ; pour Bergaigne, l'introduction et la conclusion de la Religion védique ; pour Pischel et Geldner, les préliminaires du tome I des Vedische Studien et l'article du tome II intitulé Veda-interpretation ; pour Ludwig, l'introduction au volume III du Rigveda et divers articles, entre autres Über die neuesten Arbeiten auf dem Gebiet des Rgvedaforschung (1893), Über Methode bei Interpretation des Rgveda (1890) ». (*ibid.*).

3. On se réfère notamment à l'*Anukramaṇī* de Kātyāyana (IV^e^ s. AEC), qui semble avoir été précédé par le travail, perdu, d'un ancien Śaunaka.

4. Patton (1996, 2005). La question de la datation de la *Bṛhaddevatā* reste ouverte. Voir Macdonell (1904) et Tokunaga (1997).

5. Cf. l'édition de Sarup (1967 [1920-1926 et 1929]).

et perpétuant à sa manière le mythe du *Ṛgveda* — des explications qui ont donné lieu à un véritable genre de l'exégèse védique qu'Eivind Kahrs (1998) a magnifiquement exploré.

Les dernières décennies ont été marquées par des progrès importants dans la restitution d'une mémoire et d'un paysage moins impénétrable, avec des éléments reconnaissables et même des *realia* ; que l'on pense surtout aux travaux de M. Witzel (1995, 1997), aux progrès réalisés dans la recomposition de la géographie et, à défaut de l'histoire, d'une chronologie relative plus précise du *Ṛgveda*, ainsi qu'aux traductions dernièrement parues : celle sous la direction de Michael Witzel et Toshifumi Gotō (2007-2013- en cours) ; celle de Stéphanie Jamison et Joel Brereton (2014), qui vont certainement marquer les études à venir.

La traduction Jamison–Brereton, fruit de vingt ans de travail, porte le sous-titre *The Earliest Religious Poetry of India* ; les deux interprètes accordent pleinement aux hymnes le statut de poèmes, sur les traces des philologues qui les ont précédés — dans la longue introduction à cet ouvrage, ils se réfèrent surtout à Geldner (1951) et à Renou (1955-1969). Ces mêmes travaux, à côté desquels il faut au moins mentionner l'œuvre de Jan Gonda, ont éclairé le *Ṛgveda* de Tatiana Elizarenkova (1989-1999) [6]. Geldner, et plus encore Renou, ont été les pionniers d'une nouvelle exégèse, qui met l'hymne entier, et non pas la strophe ou le vers isolés, au centre de l'entreprise herméneutique, en tant qu'unité textuelle de référence. Le lecteur contemporain est ainsi orienté vers la poésie du texte, à la fois par ses traits et valeurs formels, et en tant que quintessence, fond même du *Ṛgveda*. Dans ce domaine, comme le disait Renou, la forme et le fond se touchent.

Cependant, sans mentionner les études consacrées à des hymnes particuliers, et en dépit de tous les progrès de connaissance réalisés jusqu'ici, il faut reconnaître, avec Renou, que le *Ṛgveda* demeure ce noyau essentiel et à la fois obscur du corpus védique, qu'il est encore ce livre fermé (ou à peine entrouvert) qui ne cesse de nous interroger. Par son texte bien établi, pratiquement *ne varietur* — la récente découverte d'une recension Āśvalāyana (Chaubey 2009) [7] apporte un argument en faveur d'une « histoire » des Écoles ṛgvédiques [8], de même que l'étude des Ṛgveda-

6. Cf. également Elizarenkova (1995).

7. Pour une présentation générale de l'*Āśvalāyana-saṃhitā*, voir Chaubey (2016).

8. Pour avoir une idée de l'impact des *śākhā* sur la formation, les particularités et la réception du corpus védique, nous renvoyons au volume aussi imposant que remarquable

Prātiśākhya [9] a permis de montrer qu'il existe une « préhistoire » de la *Ṛksaṃhitā*, sans pour autant remettre en cause le texte reçu — et en même temps, par la richesse formelle et stylistique de ce millier de poèmes, à la limite de l'expérimentalisme, ce recueil demeure l'objet de lectures différentes, singulières. Renou parle plus précisément d'empreinte de « caractère » et dit que l'histoire de la philologie védique (entendons, avec lui, désormais la philologie du *Ṛgveda*) porte la marque des diverses personnalités qui l'ont jalonnée, plus ou moins attentives aux données linguistiques, ou particulièrement sensibles au symbolisme obscur des hymnes, à la matière cultuelle dont ils s'inspirent et qui marque profondément leur imaginaire (et vocabulaire). Il ajoute aussi que la grande saison de la philologie védique est close, que c'est un champ balisé [10] :

> On peut essayer de décrire les principales étapes, à cette heure où la période héroïque est close et où la philologie future du Veda, quelle qu'elle soit, ira chercher dans celle du passé des leçons pour la prolonger, non des modèles pour la refaire.
>
> Renou (1928 : 1)

La leçon de Sāyaṇa

Cette perception du *Ṛgveda* en tant que corpus fermé et ensemble cohérent est profondément redevable du commentaire de Sāyaṇa (XIV^e^ siècle), tant en Inde qu'en Europe, et ce depuis l'édition de F. Max Müller (1849-1874), qui marque les débuts l'« ère scientifique » (toujours Renou) des études védiques :

des Actes du *Fifth Vedic Workshop* (Houben- Rotaru - Witzel 2016).

9. Bronkhorst (1981, 1982) a montré que la recension Śakala de la *Ṛksaṃhitā* est le résultat d'un processus d'« intégration » (*absorption*) et d'« unification ». En conclusion de son étude sur la tradition des Ṛgveda-Prātiśākhya, il note : « It is tempting to think that this process of absorption and unification existed already before the time of the Ṛgveda-Prātiśākhya and is ultimately responsible for the fixed form which characterizes our Ṛgveda, down to the minutest details. If this is true, we shall have to abandon the idea that the Śākhās of the Ṛgveda all presuppose a finally redacted text of the same (L. RENOU, 1947 : 21, 35) ». Bronkhorst (1982 : 92).

10. « Qui veut comprendre aujourd'hui le progrès de ces études doit s'efforcer, au-delà de l'œuvre objective, de mesurer la part de l'homme, l'empreinte des tempéraments divers, mais également pleins de foi. C'est pourquoi les moments du védisme ne sont pas tant marqués par des domaines nouveaux, ni même par des méthodes, que par des noms : Roth, Bergaigne, Oldenberg, quelques autres. » Renou (1928 : 1). Sur ce point, voir également la contribution de C. Galewicz dans ce volume.

> L'édition monumentale de Max Müller apportait enfin, introduit par des savantes préfaces, un texte du Rk que consolidait la double garantie littérale du *padapāṭha* et du commentaire, avec, même, cette élégance suprême d'un semblant de critique textuelle. Il était possible dès lors de se mesurer avec un document sûr, qui semblait relever de toutes les méthodes de la philologie occidentale.
>
> Renou (1928 : 4) [11]

Ne nous méprenons pas à propos de cet éloge de la philologie occidentale. L'édition de Max Müller, qui présente les strophes des hymnes systématiquement accompagnées par le *padapāṭha* (version mot-à-mot) et le commentaire de Sāyaṇa, est vite devenue *le Ṛgveda* de référence, et le *terminus a quo* de la philologie védique. Mais dans la révérence à la tradition indienne, elle perpétue surtout le mythe du texte. Max Müller a consacré l'autorité de Sāyaṇa, et sa lecture des hymnes est aussitôt entrée dans la perception moderne de ce recueil. Ce faisant, cette édition a aussi « arrêté » une tradition herméneutique vivante. Voici ce que la philologie occidentale fait au *Ṛgveda*, et plus généralement au Veda, dans son approche à la fois savante et idéalisée.

Le *Ṛgveda* n'est pas le premier livre du corpus védique dont Sāyaṇa (et son « atelier ») ait rédigé le commentaire. Le projet de l'exégète le plus prolifique de la tradition indienne, comme Galewicz (2004, 2009) l'a remarquablement montré, visait à la canonisation de l'ensemble du Veda. Ses nombreux commentaires ont largement contribué à la fixation du texte védique et à la persistance de son interprétation. Dans son *Ṛgbhāṣya*, nous trouvons l'équivalent sanskrit des termes védiques — avec les anachronismes qu'on lui a beaucoup reprochés — et la mise en regard de l'usage contemporain ; Sāyaṇa puise librement aussi dans d'autres sources pour combler la distance (environ deux millénaires) qui le sépare des anciens *ṛṣi*, les poètes-voyants à qui sont attribués les hymnes : dans les Brāhmaṇa, les Āraṇyaka, les Upaniṣad, tout le Veda ; mais aussi dans les savoirs de l'exégèse : *vyākaraṇa*, *nirukta*, *mīmāṃsā*, grammaire, étymologie, herméneutique. D'obédience védantique, la vision de Sāyaṇa demeure toutefois ambiguë, peut-être parce qu'il ambitionne un modèle d'exégèse

11. Quelques pages plus loin, Renou ajoute d'autres lignes admiratives : « Nul n'a contribué davantage à créer le miracle védique, consacré par une révélation surnaturelle, entretenu par d'exceptionnelles circonstances : il a apporté au service de cette cause le tribut d'un art et d'une science égales » Renou (1928 : 20). Mais on pressent la critique qu'il va faire, un peu plus loin dans son étude, de cette approche.

qui soit en même temps le *compendium* d'une tradition très ramifiée. Son commentaire a néanmoins les vertus du travail systématique, et c'est une glose complète de l'ensemble du *Ṛgveda*. Dans l'histoire de l'interprétation védique, il y a donc un avant Sāyaṇa et un après Sāyaṇa, longue saison épigonale, qui se prolonge jusqu'au XXI^e^ siècle.

Ainsi, lorsque Renou retrace les grandes étapes de l'exégèse moderne du *Ṛgveda*, les diverses approches des exégètes peuvent être ramenés aux différentes attitudes envers Sāyaṇa. À propos de Friedrich August Rosen (1805-1837), Renou note que pour sa traduction latine (du premier *maṇḍala* seulement) parue en 1838 (*i.e.* avant l'édition de Max Müller), il avait utilisé trois manuscrits : un pour la *saṃhitā*, un autre pour le *padapāṭha* et un troisième pour le commentaire de Sāyaṇa, et il ajoute : « La traduction, précise et serrée, suit Sāyaṇa mais non sans critique [...] » [12]. Parmi les philologues qui, au contraire, ont fait trop confiance à Sāyaṇa (Alexandre Langlois [13], Alfred Ludwig, Horace Wilson), la critique adressée à Wilson (1850) touche au fond de la question, la révérence à la tradition indienne :

> Mais quoi que Wilson en dise dans sa préface, son œuvre est bien moins une traduction du Rgveda qu'une traduction de Sāyaṇa. Persuadé que Sāyaṇa était en état de comprendre le Rgveda beaucoup mieux qu'un interprète européen (ce sont ses propres termes), il a suivi l'auteur hindou jusque dans ses pires contradictions : allant jusqu'à substituer au terme imagé ou précis du texte l'équivalent propre ou générique que lui fournit la glose.
>
> Renou (1928 : 5) [14]

12. Et il continue : « lorsque le Scholiaste donne un sens invraisemblable ou qu'il se contredit d'un passage à l'autre, Rosen relève l'erreur et choisit à bon escient. Au vers discuté, par exemple, où le poète dépeint »le cheval rouge qui marche autour du monde immobile« (I, 6, 1), comme Sāyaṇa lui proposait une glose fondée sur des concepts manifestement anachronique, Rosen note "nonne serioris vedanticorum philosophiae studio se duci passus est ?" mettant en lumière, du premier coup, le vice fondamental du commentaire hindou. » Renou (1928 : 2).

13. La traduction de Langlois (1848) est jugée par Renou comme « un recul certain » par rapport à ses prédécesseurs , parce qu'il fait trop confiance à Sāyaṇa, et plus généralement il observe : « Le souci philologique inquiétait peu Langlois qui se proposait avant tout, en conformité avec l'esprit de son époque, de présenter un texte agréable : prenant pour base l'interprétation traditionnelle, il y apportait toutes les modifications qu'il jugeait utiles pour obtenir un sens rationnel. Difficultés éludées, hardiesses de style effacées, lois grammaticales violées, vers entiers omis ou défigurés, il ne recule devant rien pour en venir à ses fins [...] » Renou (1928 : 4).

14. Dans les lignes suivantes, le jugement de Renou devient encore plus sévère : « Sa traduction montre la limite extrême que l'on pouvait atteindre en se tenant à la lettre

Il y a aussi le travail de Ludwig, qui se proposait surtout de retrouver dans le *Ṛgveda* le plus grand nombre possible de *realia*.

> Pour lui cette part est relativement grande : Indra est bien le destructeur de cités terrestres ; les peuples du Rk, entre autres ceux que désigne le terme énigmatique pañca kṛṣṭayaḥ (carṣaṇīḥ), sont bien des peuples véritables ; Yadu, Turvaśa, Anu, Druhyu, Pūru, tous ces noms individuels ou génériques, sont pour Ludwig autant de dénominations ethniques qui correspondent à celles de l'épopée [...]
>
> Renou (1928 : 15)

Si la référence aux « Familles » védiques a pris de plus en plus consistance au fil du temps, le point faible de la grille interprétative de Ludwig demeure pour Renou la référence à Sāyaṇa :

> Ce philologue plein de conscience était un grammairien d'autant plus dangereux que ses licences prennent les dehors de la rigueur. Il avait des idées arrêtées sur certains points de grammaire ; pour lui, les désinences étaient quelque chose d'assez élastique, et, suivant la méthode dont Sāyaṇa s'était autorisé avant lui, il inclinait à intervertir les personnes des verbes, les temps et les modes. Comme il était l'auteur d'un travail sur l'infinitif, il retrouvait des infinis jusque dans les formes fléchies les mieux caractérisées. Son commentaire à ce point de vue constitue un véritable recueil de tératologie linguistique.
>
> Renou (1928 : 18)

C'est à Rudolf von Roth (1821-1895) — Renou pense au *Wörterbuch* de Saint Petersburg (1855-1875), qui ne sort toutefois pas exempt de critique [15] — qui revient le mérite d'avoir su se passer de Sāyaṇa :

> L'originalité principale de Roth fut de se passer presque entièrement de l'autorité de Sāyaṇa. Assurément, il reconnaît à plusieurs reprises l'importance de cette ressource — quoi qu'il paraisse moins

de l'enseignement indigène : un Veda inerte et inconsistant, un vocabulaire dépouillé de ses valeurs et adapté à la perspective classique, un évhémérisme perpétuel dans l'interprétation des mythes, et jusque dans ses erreurs, nulle conséquence, bref, quelque chose d'autant plus irréparable que c'était fondé sur une autorité réputée intangible [...]. » Renou, *ibid.*

15. « Mais les nuances d'un mots doivent être définies d'après les zones formulaires où il figure, non laissées au hasard des besoins apparent : Roth, dissociant à l'excès la valeur centrale, fut conduit plus d'une fois à des combinaisons que nulle sémantique et nulle linguistique ne pouvaient plus justifier » Renou (1928 : 6).

> affirmatif dans la préface du Dictionnaire que dans son livre antérieur de neuf ans sur le Veda [1846] : là, renversant la position de Wilson, il soutient qu'un exégète européen consciencieux est beaucoup plus capable que Sāyaṇa de comprendre le texte.
>
> Renou (1928 : 7-8)

Et encore :

> L'attitude de Roth sur ce point est restée le pivot des études védiques et Sāyaṇa que Burnouf avait déjà en défiance, si l'on en croit Max Müller, ne se releva jamais bien de ce discrédit. Ni Grassmann, ni Bergaigne, ni Oldenberg ne se soucient du commentaire hindou ; chez ceux-là mêmes, comme Pischel, qui font du retour à Sāyaṇa un point essentiel de leur programme, on voit qu'en pratique ils en rabattent beaucoup ; et Geldner, dans ses derniers travaux, abandonne bien des positions qu'on eût pu aisément tenir.
>
> Renou, *ibid.*

Geldner, qui préparait à l'époque sa traduction (parue seulement en 1951), prendra soin de consulter Sāyaṇa et de lui accorder une place dans les notes de son travail, surtout pour les passages particulièrement controversés, sans pour autant adhérer à son interprétation. Sa position équilibrée traduit pourtant une vision d'ensemble que Renou aurait sans doute jugée moins moderne que celle de Bergaigne ; dans sa *Religion védique* (1878-1883), ce dernier opère une « lecture rituelle » du mythe et par son anti-naturalisme amène la science védique à un progrès décisif, même si Renou s'empresse aussi de reconnaître qu'il était resté isolé [16].

Par l'étude des mots dans leurs contextes formulaires, l'analyse des images et des symboles, des stratégies rhétoriques, des figures de styles, des stratifications sémantiques, Renou partage beaucoup de la méthode philologique de Bergaigne, y compris la référence, *cum grano salis*, à la

16. « Enfin Bergaigne, érigeant le paradoxe en mode d'interprétation, a systématiquement expliqué les choses claires par les choses obscures : étendant ainsi à l'ensemble du Veda un réseau de concepts qui ne valait que par un aspect délimité de cette poésie.

Mais, encore une fois, tout ceci n'est peut-être pas susceptible de démonstration, et en fait, on ne l'a pas démontré : des générations de védisants se sont succédées passant silencieusement à côté de l'œuvre, craignant également de s'en servir et de la combattre : on n'en a guère tiré qu'une méthode de travail et, à vrai dire, une certaine façon de concevoir le Veda que n'eût pas été possible auparavant. En somme on assiste à ce paradoxe que la religion védique n'a jamais été sérieusement inquiétée et que pourtant on a continué à parler du Veda comme si elle n'existait pas. La raison de ce fait n'a rien de mystérieux : le système de Bergaigne était un dogme, et, dans le même sens, on ne pouvait guère aller au-delà » Renou (1928 : 32).

glose de Sāyaṇa. Il y ajoute son goût pour l'investigation linguistique, et pour la teneur poétique des hymnes. Quant aux sources de la tradition indienne, il semble que seul le savoir grammatical, que Pāṇini symbolise tout entier, soit digne de foi. Sans doute cette foi linguistique, cet amour de la pensée linguistique qui est une authentique invention des anciens exégètes indiens, et chez lui une passion véritablement philologique, est à l'origine des EVP de L. Renou.

L'EXÉGÈSE ANCIENNE ET LE DÉBAT DU SENS

Renou connaissait-il les commentaires plus anciens du *Ṛgveda*? Il avait eu entre ses mains les éditions du *Skandasvāmibhāṣya* [SkBh] parues respectivement à Trivandrum (Sāmbaśiva Śāstrī 1929-1932) et à Madras (Kunhan Rāja 1935-1947), établies à partir de deux recensions différentes. Il ne s'en servira pas. C'est une glose fragmentaire [17]. Pourtant, Skandasvāmin (VII^e^ siècle) inaugure l'histoire de l'exégèse védique de type *bhāṣya*, fixant un modèle qui sera encore celui de Sāyaṇa sept siècles pus tard. Il semble toutefois qu'un ancien Mādhava, auteur d'un commentaire et d'une *anukramaṇī* mentionnés au passage par Skandasvāmin, soit le premier auteur d'un *Ṛgvedabhāṣya*. Après Skandasvāmin, il faut mentionner Udgītha, dont nous avons l'exégèse d'une grande partie du dernier livre du *Ṛgveda*, dans la continuation, semble-t-il, du travail de Skandasvāmin [18] ; un certain Nārāyaṇa, connu seulement indirectement ; puis Veṅkaṭa, appelé aussi Mādhava ou Veṅkaṭamādhava, originaire du Sud de l'Inde, et

17. Les portions du *Skandasvāmibhāṣya* retrouvées couvrent une grande partie du I^er^ *maṇḍala* : ṚV I 1, 1 – I 56,1 ; I 62, 1 – I 121, 15 ; puis, presque trois hymnes du V^e^ (V 57, 1 – V 61, 19) et une quarantaine du VI^e^ *maṇḍala* (VI 29, 1 – VI 75, 6). La première portion du texte (ṚV I 1-32) a été transmise en deux recensions, appelées respectivement « brève » et « longue », et éditées l'une à Trivandrum (1929-1935) et l'autre à Madras (1935). Le traitement des manuscrits montre qu'en Inde l'ecdotique était à cette époque encore une discipline en formation, mêlant les pratiques du copiste à celles de l'éditeur. Le témoin majeur de la version brève contient la transcription du commentaire de Sāyaṇa là où le texte original présente une lacune, que l'éditeur Kunhan Rāja a tenu à restituer. Ce manuscrit ancien atteste combien l'influence de Sāyaṇa, qui vise avant tout à l'exhaustivité, et le modèle du « compendium » priment sur l'approche « épurée » typique de la philologie européenne. À propos de la date de Skandasvāmin, voir Sarup (1937) et Kunhan Rāja (1936), où l'on trouve une première chronologie des commentaires au *Ṛgveda*.

18. Il y a une autre figure importante parmi les commentateurs d'avant Sāyaṇa, Udgītha, dont seulement l'exégèse du X^e^ livre nous est parvenue. On le rapproche plus de l'époque de Skandasvāmin, et il se peut que son commentaire prolonge l'entreprise de ce dernier.

dont le *bhāṣya* [VeṅkBh] [19], daté du XII^e^ siècle, couvre l'intégralité du *Ṛgveda*. L'édition du *Ṛgveda* en huit volumes sous la supervision de Vishva Bandhu, parue entre 1963 et 1966 à Hoshiarpur, réunit ces divers commentaires. Dans la suite de notre étude, nous allons tenter de comparer leurs lectures, afin de dégager l'idée générale — par quelques traits majeurs — que les exégètes anciens se faisaient du *Ṛgveda* et de leur propre travail.

Comme Renou le suggère pour les philologues des siècles récents, il est possible de retrouver les visions d'ensemble des maîtres anciens, leurs « théories » du *Ṛgveda*, dans les introductions et sections programmatiques de leurs commentaires. On découvre alors que Skandasvāmin, cité une fois seulement par Sāyaṇa dans le corps de son commentaire (*ad* ṚV I 72, 4), est le véritable modèle et l'interlocuteur privilégié de son travail. Leur rapport n'est toutefois pas celui d'une simple filiation. Dans les introductions aux deux gloses, on trouve, il est vrai, la même référence à la Mīmāṃsā au sujet de la relation entre *mantra* et rite [20]. Mais les deux exégètes en tirent des conclusions différentes. Skandasvāmin s'en sert pour défendre la cause du sens (*arthavattva*) des strophes védiques. Car le rite est pour lui au service du sens (littéral) des *mantra*, qui doit être connu du ritualiste :

> *ye tu śastrābhiṣṭhavanādigatās teṣāṃ yo 'rthah, sa yady api karmaṇo nāṅgabhūtaḥ, tathāpi te tam eva pratipādayantaḥ karmaṇo 'ṅgatvaṃ pratipadyante, noccāraṇamātreṇa*
>
> Mais dans le cas aussi de *mantra* qui contiennent des récitations, des louanges *et sim.*, même si leur signification n'est pas (explicitement) un élément de l'action rituelle, c'est précisément par l'expression de cette signification qu'ils deviennent membres (à part entière) du rite, et non pas par la simple récitation.
>
> SkBh, Introduction [21]

Dans son introduction [22], Skandasvāmin illustre comment le *mantra* pos-

19. Le titre *Veṅkaṭabhāṣya* est une désignation générale (attestée toutefois dans plusieurs colophons). Sarup (1939 [*Ṛgarthadīpikā*]) et R. Varma (1942) préfèrent *dīpikā* ; Vishva Bandhu (1963-1966, dans le titre seulement, et non pas dans le texte même de l'édition critique), Kunhan Raja (1939-1947) et Kulkarni (2006) optent pour *vyākhyā*.

20. Cf. ŚāBh I 2, 31 *sq.* Jha (1911 *ad loc.* et 1933, vol. I : 74-76). Références citées dans D'Intino (2008 : 154-155).

21. Pour les passages cités (SkBh et VeṅkBh), nous suivons l'édition du Vishveshvarānand Research Institute [VVRI] (Vishva Bandhu 1963-1966).

22. Nous avons proposé une analyse détaillée de l'introduction du SkBh dans D'Intino (2008 et 2016).

sède une forte valeur pragmatique, qui tient à ce que l'action rituelle mobilise le sens (*artha*) — le commentateur dit qu'elle le « fait apparaître » — ce qui distingue l'emploi rituel du *mantra* de la simple récitation. Le rite, privé de la consistance sémantique que lui offre le texte, perdrait son efficacité :

> *ete sarve prayogakāle svārthān pratipādayantaḥ karmaṇo 'ṅgatvaṃ pratipadyante, noccāraṇamātreṇa*
>
> Tous ces (*mantra*) manifestent leur sens au moment de l'action rituelle, ils se manifestent (ainsi) en tant que membres de l'action-rituelle, et non pas par la simple récitation.
>
> SkBh, *ibid.*

Une conséquence de cette vision d'ensemble, c'est que le *viniyoga* n'est jamais mentionné dans sa glose, le rite n'étant pas, selon Skandasvāmin, le sens (*purpose*) ultime du texte. Pour la même raison, les *chandas* et plus généralement les questions d'ordre métriques sont aussi laissées de côté [23], même si Skandasvāmin rappelle que le ritualiste comme l'exégète sont tenus de les connaître :

> *tathāpi 'yo ha vāviditārṣeyacchandodaivatabrāhmaṇena mantreṇa yājayati vādhyāpayati vā sthāṇuṃ varcchati gartaṃ vāpadyate' iti*
>
> C'est pourquoi on dit : « celui qui agit en tant que *ṛtvij* (lors d'un rite) ou qui enseigne au moyen d'un *mantra* ou d'un *brāhmaṇa* dont il ne connaît pas le/s *ṛṣi*, le/s *chandas*, la/les *devatā*, il est en train, à vrai dire, de cogner (sa tête) contre un poteau ou de tomber dans un puits ».
>
> SkBh, *ibid.*

Skandasvāmin a une idée précise de la fonction du *bhāṣya*, attestée au moins par un titre que les manuscrits de son commentaire ont préservé, *Ṛgarthadīpikā* [24] : un discours qui éclaire le sens (littéral) du *Ṛgveda*.

Pour Sāyaṇa, le rôle du commentaire est plus complexe. Il envisage la cause du sens sous un angle différent lorsqu'il indique systématiquement dans son *bhāṣya* les types de strophes (*ṛc*), les noms des *ṛṣi*, les mètres (*chandas*) et les applications rituelles (*viniyoga*) associés aux hymnes. La

23. *tatrārṣadaivatayor arthāvabodha upayujyamānatvāt te darśayiṣyete, na chando 'nupayujyamānatvād iti* « Partant, le *ṛṣi* et la *devatā* doivent être explicités pour la connaissance du sens, à cause de leur connexion (avec lui), et non pas le *chandas*, dont il n'est pas question ici. » SkBh, Introduction. Cf. D'Intino (2008 : 162-163).

24. C'est le titre qui apparaît dans les manuscrits (colophons) du Commentaire de Skandasvāmin, en alternance avec celui de *Skandasvāmibhāṣya*.

référence à Śabara dans son Introduction prend un sens différent, dans une lecture des *mantra* tout orientée vers le rite [25]. Ce sont surtout le *viniyoga* et les références upaniṣadiques qui priment dans l'approche de Sāyaṇa. Qui est à la fois celle d'un homme imbu de philosophie védantique, et d'un représentant de la tradition yajurvédique [26].

Pour Skandasvāmin, la pertinence rituelle du texte des strophes n'est pas l'affaire de l'exégète. C'est la signification des mots qu'il faut restituer et c'est pourquoi son travail porte essentiellement sur les mots. En cela, Skandasvāmin est surtout l'héritier de la tradition étymologique. Son argument, dans l'introduction au *Ṛgbhāṣya*, va toutefois plus loin. Skandasvāmin montre que le geste de l'exégète, son effort herméneutique, consiste à *fuir la perte de sens* que la simple récitation du *mantra* au moment du rite risque de produire. La perspective, par rapport à Sāyaṇa, est inversée : pour ce dernier, le *mantra* sert le rite, en ce qu'il en est un élément constitutif ; pour Skandasvāmin, le rite sert le texte, car la performance rituelle « rend la signification (du texte) visible ». Ajoutons que dans son optique, l'*artha* répond toutefois à une logique évocative (*vs* descriptive), et n'apparaît pas comme quelque chose qui précèderait les mots. Il ne s'agit pas de nier l'impact du rite mais de comprendre que le rite produit, en quelque sorte, un sens « différé » par rapport au sens primaire que le texte seul aurait préservé. Entre Skandasvāmin et Sāyaṇa il y a non seulement sept siècles d'histoire et un contexte culturel différent — d'un côté la ville de Vallabhī au Saurāṣṭra, dans l'ancien Gujarat, au VII^e^ siècle, de l'autre l'empire de Vijayanagara au XIV^e^ — mais une histoire de la réception du *Ṛgveda* qu'il faut tenter de recomposer.

Veṅkaṭamādhava, exégète grammairien

Quelle idée du *Ṛgveda* et du rôle du commentaire se faisait Veṅkaṭamādhava, deux siècles avant Sāyaṇa ? Dans l'introduction à sa *dīpikā*, introduction qui est en vers — une séquence de trente strophes —, l'exégète énonce les principes d'une approche encore différente. Ce sont les valeurs formelles du *Ṛgveda* qui sont mises en avant. Comme dans la lecture de Skandasvāmin, le sens des strophes est toujours au cœur de ses réflexions, mais la référence à la Mīmāṃsā n'y figure pas ouvertement. Veṅkaṭa se présente plus comme un technicien du sens que comme un théoricien.

25. Voir D'Intino (2008).
26. Voir D'Intino (2016).

Pourtant, il ressemble moins au philologue éditeur qu'au type du philologue herméneute. Quelles sont ses références ? Dans le corps du texte, il mentionne les *bhāṣyakāra* qui l'ont précédé, notamment Skandasvāmin. Qu'il dit avoir réalisé son *Ṛgbhāṣya* en collaboration avec Nārāyaṇa et Udgītha, et l'on discute encore de cette possibilité d'un travail à trois [27]. Mais dans son introduction, il ne reconnaît qu'un maître, le grammairien Pāṇini. S'il y a un précurseur oublié des *Études védiques et pāṇinéennes*, c'est bien l'œuvre de Veṅkaṭa : *bhagavān pāṇinir vetti* « Le bienheureux Pāṇini (le) sait » — et le savoir que Veṅkaṭa retient du maître de l'*Aṣṭādhyāyī* ne se limite pas à l'analyse syntaxique, à la distinction des cas (*vibhakti*) ; il s'étend notamment jusqu'aux questions d'accent [28] :

> *bhagavān pāṇinir vetti vākyavṛttīḥ samañjasam* |
> *pratiṣedho nighātasya boddhavyo vihitair athaḥ* || 12 ||
>
> Le vénérable Pāṇini connaît parfaitement les formes de la phrase ; il faut donc connaître la prohibition du *nighāta* avec ses applications.
>
> VeṅkBh, Introduction [29]

Pour Veṅkaṭa, la clé du travail de l'exégète, ce sont les tons et la prosodie ; en un mot, le *svara*. Il est vrai qu'on lui attribue aussi une exégèse de la *Sāmaveda-saṃhitā*. Et c'est peut-être à cause de cela que le *vākya*, la phrase, et non pas le simple mot, est regardé comme le champ d'application des règles d'accentuation [30]. Néanmoins, si Veṅkaṭa se concentre sur la

27. En effet, dans un colophon de son *Ṛgbhāṣya* (*ādhyaya* 3), Udgītha dit qu'il aurait émigré d'un lieu nommé Vanavāsī pour réaliser le commentaire ailleurs (Vallabhī ?) : « *Vanavāsī-vinirgatāchārvasya udgīthāsya kṛtā ṛgvedabhāṣye... samāptaḥ* it indicates that he has migrated from his native place named Vanavāsī to another place (probably Valabhī) where he carried out his literary pursuits. According to some scholars, Vanavāsī was the name of the chief town of a country of that name in the South ». Ram Gopal (1983 : 97). À propos de l'École de Vallabhī, voir Kunhan Raja (1933), Gupta (1958-1959).

28. Dans son introduction, Veṅkaṭa ne néglige pas les traditions étymologiques (*nirukta*) et mythologique (*itihāsa*), mais elles sont convoquées seulement lorsque Pāṇini ne suffit pas.

29. Je remercie Maria Piera Candotti de m'avoir aidée à retrouver la source de la règle citée et élucider ce passage (cf. également *infra*, n. 36). Pāṇini, en effet, n'utilise pas le terme *nighāta* (qui indique l'accent *anudātta*, et plus généralement les termes atones) dans son *Aṣṭādhyāyī* ; mais le terme se trouve déjà chez Kātyāyana. Veṅkaṭa se réfère très probablement au vt. 5 *ad* A 2 1 1. Plus que l'auteur d'un traité de grammaire, Pāṇini incarne à lui seul la tradition grammaticale, il est le « garant » de la science grammaticale.

30. C'est ainsi que nous proposons de comprendre l'insistance de Veṅkaṭa sur la phrase. En effet, chaque mot en sanskrit védique comporte un accent tonique, qu'il « perd » toutefois lorsque sa position dans la phrase l'exige.

manière de procéder dans la distinction des accents, c'est que ces derniers sont une particularité du sanskrit védique [31]. Ce faisant, son commentaire marque surtout la différence entre le sanskrit de son temps et la langue des hymnes qu'il doit interpréter. Sa lecture signale une nouvelle approche.

L'attention de Veṅkaṭa pour les questions d'accent, sa confiance en la grammaire lui permettent d'esquisser un cadre d'interprétation nouveau par rapport à celui proposé par Skandasvāmin — une différence remarquable à plusieurs égards, qui annonce une révolution herméneutique. Car, pour Veṅkaṭa, il faut 1) lire le texte du *Ṛgveda comme s'il s'agissait de langage courant* (*lokasiddham*). Ce que Skandasvāmin n'osait pas vraiment faire. Au point que, dans son commentaire, il ne s'autorise le moindre changement dans l'ordre des mots du texte védique — une manière sans doute de montrer sa « fidélité » au texte révéré du *Ṛgveda*. Pour Veṅkaṭa, le passage de la langue du Veda à la langue courante est une étape essentielle du travail de l'exégète, nécessaire pour l'analyse grammaticale et l'étude des cas :

> *lokasiddhaṃ vibhaktyartham anukte tatra na tyajet*
>
> que l'on ne quitte pas le langage courant, [même] lorsque l'articulation des cas n'est pas explicitée
>
> VeṅkBh, Introduction, 2a

Ensuite, il faut 2) procéder à l'analyse étymologique (*niruktamagrataḥ kuryat*) [32] ; et une fois acquise une bonne compréhension des mots, 3) passer aussitôt à celle de leurs accents (*padāni pūrvaṃ jānīyāt padasvaramanantaram*) [33], ce qui permet à l'exégète de recomposer l'ordre du discours, en isolant d'abord les phrases accentuées afin de repérer la phrase principale, marquée par le verbe sans accent (*nighātatiṅ-padasyārthe vākyārthaḥ paryavasyati*) [34]. Cette dernière étape est particulièrement détaillée dans l'introduction de sa *vyākhyā* [35], qui nous montre le portrait d'un exégète à la fois exigeant et extrémiste.

Dans son étude éclairante de la préface au *Veṅkaṭabhāṣya*, Kulkarni (2006) observe que par sa méthode Veṅkaṭa est amené à penser aux *ṛṣi* comme aux véritables « auteurs » des hymnes védiques (*ṛṣayaḥ kathayantaḥ*) ; en outre, puisque le Veda est une matière essentiellement sonore,

31. Voir Kulkarni (2006).
32. VeṅkBh, Introduction, 2b.
33. *Ibid.*, 3a.
34. *Ibid.*, 4a.
35. Cf. *supra*, p. 78, n. 19.

et que tous les mots (à l'intérieur d'un vers), à l'exception d'un seul, sont *anudātta* (*padam ekavarjam anudāttam*) [36], le ton est fondamental pour éclairer le sens des strophes védiques. Kulkarni cite à ce propos le commentaire *ad* ṚV I 113, où Veṅkaṭa fait recours à une similitude consacrée pour appuyer son argument :

> *andhakāre dīpikābhir gacchan na skhalati kvacit |*
> *evaṃ svaraiḥ praṇītānāṃ bhavanty arthāḥ sphuṭā iti ||*
>
> Comme quelqu'un guidé par des lumières ne trébuche pas dans l'obscurité,
> de même le sens devient de plus en plus clair pour celui qui est guidé par les accents [37].
>
> VeṅkBh *ad* ṚV I 113, 1

Du propos de Veṅkaṭa, nous retenons surtout le regard nouveau qu'il jette sur la langue des hymnes, considérée à l'aune du langage courant (*lokasiddham*) — une première tentative d'amener la « langue des dieux (ici la langue des hymnes) dans le monde des hommes » [38] ; et le primat de la phrase dans le travail de l'exégète : instrument essentiel de son entreprise herméneutique, la grammaire attire désormais dans sa sphère d'influence tant l'étymologie (au niveau des mots) que la science des tons (surtout au niveau de la phrase), parties intégrantes de son savoir.

Interpréter, dans le temps

L'introduction est destinée à devenir un genre en soi en contexte littéraire indien et l'on peut se demander jusqu'à quel point les déclarations programmatiques et les visions d'ensemble des exégètes gardent une place véritable dans le corps même des commentaires, autrement dit, dans quelle mesure l'introduction et la pratique du commentaire se répondent. Cette question exige une enquête longue et minutieuse que nous ne pouvons pas pas entreprendre ici. Pour l'heure, je propose un exercice différent : comparer deux gloses anciennes à la même strophe

36. *Pradīpa ad* A 6 1 158. Kaiyaṭa (XI^e^ s.) explique comment un mot (*pada*) est *anudātta* à l'exception d'une syllabe. Une lecture alternative (*pūrvapakṣa*) voit ici plutôt une référence aux mots dans l'ensemble de la phrase, lecture que Veṅkaṭa reprend à son compte ici et défend.

37. Cf. Kulkarni (2006 : 83). À la lettre, le commentateur dit « les significations deviennent de plus en plus claires » (par attraction du plur. *dīpikābhir*).

38. L'expression fait évidemment allusion à l'ouvrage de S. Pollock (2006).

du *Ṛgveda* et montrer que, même sur la brève durée, le temps (l'époque, les circonstances historiques et culturelles) et le contexte de l'exégète conditionnent son interprétation.

La citation que Friedrich Nietzsche met en exergue de son livre *Aurore* « Es gibt so viele Morgenröten, die noch nicht geleuchtet haben » (dans la 1re édition de 1881 et dans celle, avec une nouvelle préface, de 1887) est une traduction (par son ami Paul Deussen) d'une strophe du *Ṛgveda*, dont la source est restée longtemps indéterminée [39]. Comme l'indique Malamoud, il s'agit de ṚV II 28, 9 [40], une strophe tirée d'un hymne à Varuṇa au ton plutôt atharvanique : les dernières stances de l'hymnes contiennent, en effet, l'invocation au dieu pour qu'il éloigne la faute (*śrathāya*, 5a) — qui est comme une ceinture à défaire —, la peur (*bhiyásam*, 6a), l'angoisse (*áṃhas*, 6a) et toutes ces choses qui dans le rêve nous font peur — un ami qui nous dirait des mots terrifiants, un voleur, un loup (10). L'*Anukramaṇī* se concentre sur ce dernier motif, et dans l'édition van Nooten–Holland (1994), qui en reproduit l'indication, l'hymne est intitulé « To Varuṇa from Gṛtsamada or Kūrma Gārtsamada to dispel bad dreams ». Le cœur de ce poème tient à vrai dire à la relation — profonde, essentielle — entre deux notions clés de la pensée védique : *ṛtá* et *ṛṇá*, l'« ordre » cosmique ('loi', 'nature', 'vérité') et la « dette » ('faute', 'erreur'), qui vient inscrire dans cet ordre une rupture et un manque. La dette est précisément ce qui fait défaut dans l'ordre attendu, mais aussi ce qui l'enferme ou lui fait obstacle [41]. Dans cet hymne, où il est question aussi du mal (des erreurs) que l'on redoute, Varuṇa est invoqué en tant que *sáṃrāḷ ṛtāvan* « souverain gardien du *ṛta* » (6b), celui dont on espère bienveillance et protection :

> *mā́ no vadhaír varuṇa yé ta iṣṭáv énaḥ kṛṇvántam asura bhrīṇánti |*
> *mā́ jyótiṣaḥ pravasathā́ni ganma ví ṣū́ mṛ́daḥ śiśratho jīváse naḥ ||*
>
> Ne frappe point de tes armes-mortelles, ô Varuṇa, qui nous blessent,
> ô Asura, tandis que tu cherches celui qui commet le péché (*énaḥ*)!
> Puissions-nous ne pas aller aux grands voyages (hors du domaine)
> de la lumière! Relâche donc de nous les manquements (*mṛ́daḥ*) en
> sorte que nous vivions!
>
> ṚV II 28, 7, trad. L. Renou, EVP V, p. 69

39. Lors d'une discussion à propos de la citation en question sur le forum en ligne INDOLOGY (2013), M. Witzel penchait pour une réélaboration du philosophe à partir de différentes stances du *Ṛgveda*, et déclarait la source exacte introuvable.

40. Malamoud (1989 [1980] : 115).

41. Malamoud signale cependant que le terme *ṛṇá* n'a pas d'étymologie assurée (*ibid.*, p. 117).

Malamoud rappelle que *ṛṇá* est d'emblée « dette » et « faute », comme dans l'allemand *Shuld* ; dans son article « La théologie de la dette dans le brahmanisme » (1980) [42], et déjà dans son livre consacré au *svādhyāya* (1977), il observe comment la notion de *ṛṇá* est au cœur de la théologie brahmanique [43] ; la notion de *karman* viendra se greffer sur elle et l'orienter vers un modèle de vie à la fois plus individuel et plus contraignant [44]. Dans l'hymne ṚV II 28, qui appartient à la strate plus ancienne du *Ṛgveda*, par la voix des Gṛtsamada les notions de *ṛtá* et *ṛṇá*, ces idées d'ordre et de manque, sont attirées vers le domaine de la poétique des hymnes : *ví mac chrathāya raśanā́m ivága* « Relâche de moi la faute comme une ceinture ! », *ṛdhyā́ma te varuṇa khā́m ṛtásya* « Puissions-nous réussir (à trouver) l'orifice de ton Ordre, ô Varuṇa ! », *mā́ tántuś chedi váyato dhíyam me* « Puisse le fil ne pas rompre tandis que je tisse le poème ! », *mā́ mā́trā śāry apásaḥ purá ṛtóḥ* « Puisse le mètre de l'ouvrier ne pas être détruit avant le temps (révolu) ! » (str. 5) [45]. Cette dernière strophe anticipe la strophe conclusive de l'hymne à Varuṇa qui retient ici notre attention, et se concentre sur la relation entre dette et vie, durée de vie et passage d'une vie à l'autre, en inscrivant la dette dans l'ordre des jours :

> *pára ṛṇā́ sāvīr ádha mátkṛtāni mā́háṃ rājann anyákṛtena bhojam* |
> *ávyuṣṭā in nú bhū́yasīr uṣā́sa ā́ no jīvā́n varuṇa tā́su śādhi* ||
>
> Abolis donc les dettes contractées par moi ! Puissé-je ne pas payer

42. Malamoud (1989 : 115-135).

43. Malamoud (1977 : Introduction). Voir en particulier, toute la section 5 de l'Introduction, intitulée « Dette, dépôt, alliance » (p. 24-43). Malamoud évoque au passage une observation de Nietzsche sur la dette en tant que détermination de la personne sociale tirée de la *Généalogie de la morale* : « Nietzsche avait peut-être présents à la mémoire sinon ces textes de la Śruti, du moins les passages de Manu qui en reproduisent la teneur, IV 257 ; VI 35 *sqq.*, quand il expliquait que la culture, avec la violence qui lui est sous-jacente, établit comme rapport fondamental entre les hommes le rapport de créancier à débiteur, "le rapport le plus primitif entre les individus" antérieur même "aux origines de n'importe quelle organisation sociale" [GM II 8] ; Nietszche admire encore comment "le rapport de droit privé entre débiteur et créancier [...] a été introduit [...] de façon extraordinaire [...] dans le rapport entre les générations actuelles et celles qui les ont précédées" [II 19 (références citées)] » Malamoud, *ibid.*, p. 30.

44. Malamoud rappelle que leur schéma respectif est opposé : la vie est conçue d'emblée comme une série de dettes dont il faut s'acquitter (par les sacrifices de la dette aux dieux, par l'étude du Veda de la dette aux *ṛṣi* et par la procréation d'un fils de la dette aux Pères), tandis que dans la perspective du *karman*, chaque existence est « entièrement déterminée, justifiée par les séquences ou les faisceaux d'actes qui l'ont précédée ». Malamoud (1989 : 124). L'horizon temporel de la dette (*ṛṇá*) est bien cette vie-ci, alors que pour le *karman*, c'est une durée de vie plus longue, la succession de vies et la transmigration (*saṃsāra*), qui entre en ligne de compte.

45. Trad. L. Renou (EVP V : 68).

> pour (la dette) contractée par un autre, ô roi ! | Il y a en vérité maintes aurores qui n'ont pas encore lui : assigne-nous, ô Varuṇa, (d'être) vivant en elles !
>
> ṚV II 28, 9, trad. L. Renou, EVP V : 69 [46]

L'accumulation des dettes (des fautes), leur transfert, et plus généralement l'effet néfaste de la dette sur la durée de vie, c'est l'idée centrale de l'hymne, son énigme. Car — c'est le fond de la théorie indienne du *ṛṇá* — « toute dette est présence de la mort » [47]. Et au fond, Yama est l'unique créancier. Cette idée est exprimée à plusieurs reprises dans les hymnes. C'est pourquoi on redoute la faute, dont on cherche à se libérer, et plus encore la dette héritée des autres, celle dont on n'est pas « personnellement » responsable. Bergaigne rapproche ṚV II 28, 9 de ṚV VI 51, 7 (aux Āditya) — reprise pratiquement à l'identique dans ṚV VII 52, 2 — *mā́ va éno anyákṛtam bhujema mā́ tát kárma vasavo yác cáyadhve* « Ne nous faites pas expier la faute (*énas*) commise par un autre, ne nous faites pas expier l'acte (*karman*) que vous punissez, ô dieux » [48] Mais qui sont les autres dont la faute serait à expier par nous ? Faut-il déjà voir ici une ébauche de la théorie du *karman* ?

C'est en tout cas ce que Sāyaṇa comprend. Tout en prenant la peine de signaler les archaïsmes et les particularités morphologiques de l'expression védique (par exemple, il rappelle que *ṛṇā́* vaut '*ṛṇāni*', que la racine *SŪ-* (*sāvīḥ*) a subi une cérébralisation, etc.), son interprétation générale est éloquente :

> *he* ***Varuṇa ṛṇā*** *ṛṇāni pitṛādibhiḥ* ***kṛtāny*** *asmābhir deyāni* ***parā sāvīḥ*** *parā suva | parācīnaṃ prerava || 'ṣū preraṇe' | chāndaso luṇ ||* ***adha*** *adhunā* ***matkṛtāni*** *mayā niṣpāditāni ṛṇāni parā suva | api ca he* ***rājan*** *svāmin varuṇa aham* ***anyakṛtena*** *anyair-arjitena dhanena* ***mā bhojaṃ***

46. On reproduit ici les traductions anglaise (Jamison – Brereton) et allemande (Witzel – Gotō) plus récentes : « Send my debts far away and (other) things done by me. Let me not suffer for what was done by another, o king. / Surely many more dawns have not yet dawned ; direct us, Varuṇa, (in order to be) alive at them ». Jamison – Brereton (vol. I : 442) ; « Schaffe jetzt die von mir begangen Schuldtaten fort,/ lass mich nicht (für das) von anderen Getane büssen, o König !// Viele Morgenröten sind noch nicht aufgegangen ; / Weise uns an, dass bei diesen leben werden ! » Witzel – Gotō (2007-, vol. I : 398). On rappelle aussi la traduction de Geldner (1951 [1907], vol. 1 : 312) : « Verbann darum meine eigenen Verschuldungen, lass mich nicht von anderen getane büssen, o König ! Viele Morgen sind noch nicht aufgegangen ; mach uns Aussicht, dass wir an diesen leben werden ! »

47. Malamoud, *op. cit.* : 127.

48. Bergaigne (1878-1883, vol. III : 164-165). La variante dans ṚV VII 52, 2 concerne uniquement le pāda a : *mā́ vo bhujema anyajātam éno.*

bhogaṃ mā labheyam | *kiṃ kāraṇam iti ced ucyate* | ***bhūyasīḥ*** *bhūyasyo bahutarāḥ* ***uṣasaḥ avyuṣṭāḥ innu*** | *satyam avyuṣṭāḥ eva* | *apararātreṣūtthāya ṛṇāni cintayato jāgrato mama vyuṣṭā apy* ***avyuṣṭa****kalpā āsan* | *he* ***varuṇa tāsu*** *uṣaḥsu* ***naḥ*** *asmān* ***jīvān*** *jīvanavataḥ* ***ā śādhi*** *ā samantāt anuśiṣṭān kuru* |

O *Varuṇa, les dettes cumulées* par les Ancêtres etc., qui sont à rendre par nous, *éloigne-les* en les retirant ; [...] (ainsi pour le passé et) *au présent*, aujourd'hui, (les dettes) *que j'ai moi-même cumulées*, éloigne-les ; et, *ô roi*, vénérable Varuṇa, du bien acquis *par autrui*, *que je n'en jouisse pas*, que je n'en tire pas profit. Pourquoi dit-on ainsi ? « (Puisque) *beaucoup d'aurores n'ont pas encore lui en vérité* (*it-nu*) ; elles n'ont pas encore brillé ; debout, dans les petites nuits, ayant estimé les dettes, combien (d'aurores) ont brillé lorsque j'étais éveillé et de même, combien n'ont pas encore brillé, ô Varuṇa, dans ces aurores (à venir), assigne-nous d'être vivants, rend-nous parfaitement conformes (à ton ordre). »

SāBh *ad* ṚV II 28, 9

La glose de Sāyaṇa s'achève par une petite synthèse :

ṛṇāny apakṛtya bhogaparyāptaṃ dhanaṃ prayacchety arthaḥ ||

ayant aboli les dettes, accorde(-nous) le bien d'une jouissance (de vie) complète. Tel est le sens (de la strophe).

SāBh *ibid.* [49]

Libéré du fardeau du passé, de la dette qui pèse sur la vie de tout homme dès sa naissance, le poète demande à Varuṇa une plénitude de vie et un temps d'existence non prédéterminé par les dettes cumulées. Ainsi Sāyaṇa. La lecture de Veṅkaṭa, presque deux siècles plus tôt, insiste davantage sur la similitude implicite que le poète trace, dans cette strophe, entre dette et nuit :

api ca asmatkṛtāni ***ṛṇāni parā sāvīḥ, mā aham rājan****! anyaprayuktena dhanena* ***bhojam*** | ***avyuṣṭāḥ*** *eva mama bahvyaḥ* ***uṣasaḥ*** | *ṛṇabhayād anāgatāyāṃ nidrāyām evam avyucchantīṣu tāsv asmān jīvataḥ he* ***varuṇa****! kuru svenaiva dhanena* ||

Et encore, les dettes que nous avons nous-mêmes cumulées, éloigne-les, que je ne jouisse pas, ô roi, du bien (des mérites) obtenu(s) par d'autres ; il y a pour moi vraiment beaucoup d'aurores qui n'ont pas encore lui — ainsi, dans un sommeil libre de la peur des dettes, dans

49. Nous suivons l'édition de Poona (Sontakke 1933-1951), vol. II, *ad loc.*

> ces (aurores) n'ayant pas encore lui, rend-nous vivants, ô Varuṇa,
> de notre bien (de nos mérites) seulement.
>
> VeṅkBh *ad loc.*

Si Sāyaṇa regarde la dette comme un fardeau hérité des ancêtres, comme un poids qu'il faut alléger de ce qui ne relève pas du sujet, et rapproche clairement dette et *karman*, Veṅkaṭa semble laisser retentir l'énigme qui est au cœur de l'hymne, la relation entre *ṛtá* et *ṛṇá*, ordre cosmique et dette, la suite réglée de nuits et jours et la peur des dettes, l'angoisse qui hante cette vie-ci, la peur d'une nuit sans aurore.

Conclusion

La philologie n'est pas une science exacte, dont les fondements seraient immuables en tous temps et en tous lieux. C'est une science souple, liée *d'une manière vitale et organique* à l'environnement culturel dont émanent les textes auxquels elle s'applique, au temps et au lieu de leur production et de leur réception [50]. C'est une machine à remonter le temps. Mais ce n'est pas un véhicule lancé tout droit, d'une manière infaillible, vers son but : un *kālayantra* auquel manquent des pièces, le plus souvent des pièces essentielles. Il ressemble à ce chariot sans roues et brinquebalant sur lequel le dieu Yama enfant est monté une fois pour retrouver son père, et ouvrir ainsi la voie de l'au-delà qui est le chemin des hommes après la mort — voyage au long duquel le dieu des morts devient l'ancêtre de l'humanité [51]. Plus tard, surtout dans la littérature purāṇique (mais déjà aussi dans le *Mahābhārata*), Yama apparaît assisté d'un scribe, il est le premier dieu qui dispose d'un registre, sur lequel sont notées les actions des hommes, et leurs destins [52]. Il ressemble au philologue, en ce qu'il est à la fois un devancier et qu'il procède *vers un passé qui lui est inconnu*. Le travail du philologue a beaucoup à voir avec cet inconnu qui est l'horizon de risque de son métier, toujours perfectible. La philologie est une science humaine en ce qu'elle est surtout une science des erreurs, des lacunes et écarts qui se glissent dans la transmission des

50. Cette conviction est à l'origine même du colloque qu'au fil des conversations avec Lyne Bansat-Boudon, ces dernières années, nous avons imaginé, puis réalisé ensemble.

51. Cette histoire est racontée dans l'hymne ṚV X 135, qui a souvent attiré l'attention des commentateurs. Voir D'Intino (2016).

52. Sur la figure de Yama, sa relation à l'écriture, voir Malamoud (2005, notamment p. 137-146).

textes, et qui sont à la fois des obstacles et des jalons, des repères dans le voyage à accomplir. Le philologue traque les erreurs, répare et comble les lacunes, enregistre les écarts pour que le texte « marche », pour que grâce à cette machine qu'est son art, le texte retrouve son *orientation*, bref pour qu'il « fasse sens » [53].

Le XX^e^ siècle a apporté à la philologie védique de la finesse dans l'analyse ; on a progressé dans la compréhension des relations entre texte et rite, dont le *mantra* est la clé, mais aussi dans la (re)connaissance de la forme propre de l'hymne, avec sa dimension poétique. Des éléments que les exégètes anciens avaient déjà en vue. L'histoire de la philologie védique montre que le philologue est un homme de son temps, et qu'il projette toujours son ombre sur le texte. Notre jeune siècle ajoutera certainement de nouvelles contributions et découvertes à l'exégèse védique. Une des tâches qui nous attend, dans l'étude de cette longue aventure herméneutique, c'est de lire le *Ṛgveda* non pas sans Sāyaṇa — ce qui est désormais impossible —, mais avant Sāyaṇa.

Références bibliographiques

Sources (éditions et traductions)

A = *Aṣṭādhyāyī*. Louis Renou. *La grammaire de Pāṇini. Texte sanscrit, traduction française, avec extraits des commentaires*. 2 vols. Paris : Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient, 1966. [1re éd. en 3 fasc., 1947-1951-1954].

Aitareyabrāhmaṇa. Martin Haug, éd. et trad. *The Aitareya Brahmanam of the Rigveda [...]. Edited, Translated and Explained*. 2 vols. Bombay et London : Government Central Book Depot et London Trübner & Co., 1863. Vol. 1 : *Sanskrit Text, with Preface, Introductory Essay, and a Map of the Sacrificial Compound at the Soma Sacrifice*. Vol. 2 : *Translation, with Notes*.

Arthur Berriedale Keith, trad. *Rigveda Brahmanas. The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda. Translated from the Original Sanskrit*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1920.

Āśvalāyanasaṃhitā. B.B. Chaubey, éd. *Āśvalāyana-saṃhitā of the Ṛgveda (with Padapāṭha)*. 2 vols. New Delhi : Indira Gandhi National Centre for the Arts, 2009.

53. Nous souscrivons pleinement à la définition proposée par S. Pollock (2009, 2015) de la philologie comme art de « faire sens d'un texte », définition reprise dans l'introduction au présent volume. Son œuvre indianiste et plus généralement sa réflexion sur l'avenir de la philologie ont été pour nous une source d'inspiration constante.

Bṛhaddevatā. Arthur Antony MACDONELL, éd. *The Bṛhaddevatā Attributed to Śaunaka. A Summary of the Deities and Myths of the Ṛg-veda*. 2 vols. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1904-1906. Part I : *Introduction and Text and Appendices*. Part II : *Translation and Notes*.

Muneo TOKUNAGA, éd. et trad. *The Bṛhaddevatā. Text Reconstructed from the Manuscripts of the Shorter Recension with Introduction, Explanatory notes, and indices*. Kyoto et Tokyo : Rinsen Book Co., 1997.

Kauṣītakibrāhmaṇa. Arthur Berriedale KEITH, trad. *Rigveda Brahmanas. The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda. Translated from the Original Sanskrit*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1920.

Nirukta. Lakshman SARUP. *Indices and Appendices to the Nirukta with an Introduction*. Lahore : University of the Punjab, 1929.

Lakshman SARUP, éd. *The Nighaṇṭu and the Nirukta. The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology, and Semantics. Critical Edition, Introduction, Notes, Index and Appendices*. Delhi : Motilal Banarsidass, 1967. [1re éd. en 2 vols. Oxford, 1920-1926].

ṚV = *Ṛgvedasaṃhitā*. Theodor AUFRECHT, éd. *Die Hymnen des Rigveda*. 2 vols. Part I : *Maṇḍala I-VI*. Part II : *Maṇḍala VII-X*. Bonn : A. Marcus, 1877.

Tatjana ELIZARENKOVA, trad. *Rigveda*. 3 vols. Moscou : Nauka, 1989-1999.

Karl-Friedrich GELDNER, trad. *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. 3 vols. Harvard Oriental Series 33, 34, 35. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1951 [1907-1909-].

Stephanie JAMISON et Joel BRERETON, trad. *The Rig-Veda. The Earliest Religious Poetry of India*. 3 vols. New York : Oxford University Press, 2014.

Alexandre LANGLOIS, trad. *Rig-Véda ou Livre des hymnes*. Paris : Librairie F. Didot frères, 1848-1851.

Friedrich August ROSEN. *Rigveda-Sanhita, liber primus, sanscrite et latine*. Londres, 1838.

Barend A. VAN NOOTEN et Gary B. HOLLAND, éd. *Rig Veda. A Metrically Restored Text, with an Introduction and Notes*. Harvard Oriental Series 50. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1994.

Horace H. WILSON, trad. *Rig-Veda Sanhita. A Collection of Ancient Hindu Hymns of the Rig-Veda, the Oldest Authority for the Religious and Social Institutions of the Hindus*. 6 vols. Londres : W.H. Allen, 1850-1888.

WITZEL, Michael et Toshifumi GOTŌ, dir. et trad. *Rig-Veda. Das heilige Wissen*. 2 vols. 2007-2013-. [En cours].

ŚāBh = *Śābarabhāṣya*. Ganganatha JHA, éd. *Pūrva Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini, with an Original Commentary in English*. Vol. I : *Adhyāyas 1-3*. Allahabad : Sudhindr, 1911.

Ganganatha JHA, trad. *Sābara-Bhāṣya. Translated into English*. 3 vols. Baroda : Oriental Institute, 1933.

SāBh = *Sāyaṇabhāṣya*. Friedrich MAX MÜLLER, éd. *Rig-Veda-Sanhita. The Sacred*

Hymns of the Brahmans together with the Commentary of Sayanacharya. 6 vols. London : V.H. Allen and Co, 1849-1874.

Peter PETERSON, trad. *Sāyaṇa's Preface to the Ṛgvedabhāṣya. English Translation*. Post-Graduate and Research Department Series 9. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1974. [1re éd. 1890, Bombay Sanskrit Series 41].

SONTAKKE, N.S., gén. éd. *Ṛgveda-Saṃhitā, with the Commentary of Sāyanācārya*. 5 vols. Poona : Vaidika Samshodhana Maṇḍala (Vedic Research Institute), 1933-1951.

SkBh = *Skandasvāmibhāṣya*. Chittenjore KUNHAN RAJA, éd. *The Ṛgvedabhāṣya of Skandasvāmin (First Aṣṭaka)*. Madras University Sanskrit Series 8. Madras : University of Madras, 1935.

Chittenjore KUNHAN RAJA, éd. *Fragments of the Ṛgvedabhāṣya by Skandasvāmin and Udgītha. Part II*. Madras : University of Madras, 1947.

L.A. Ravi VARMA, éd. *The Ṛksaṃhitā with the Bhāṣya of Skandasvāmin and Dīpikā of Veṅkaṭamādhavārya*. Vol. 3. Trivandrum Sanskrit Series 147. Trivandrum : University of Travancore, 1942.

Sāmbaśiva K. ŚĀSTRĪ, éd. *The Ṛksaṃhitā with the Bhāṣya of Skandasvāmin and Dīpikā of Veṅkaṭamādhavācarya*. Vol. 1 and 2. Trivandrum Sanskrit Series 96, 115. Trivandrum : University of Travancore, 1929-1935.

VISHVA BANDHU, gén. éd. avec la coll. de Bhīm DEV, Amar NĀTH, K.S. Rāmaswāmi SĀSTRĪ et Pitāmbar DATTA. *Ṛgveda, with the Padapāṭha and the Available Portions of the Bhāṣya-s by Skandasvāmin and Udgītha, the Vyākhyā by Veṅkaṭa-Mādhava and Mudgala's Vṛtti Based on Sāyaṇa-bhāṣya*. 7 vols. Hoshiarpur : Vishveshvarānand Research Institute, 1963-1966.

VeṅkBh = *Veṅkaṭabhāṣya*. Chittenjore KUNHAN RAJA, éd. *Ṛgvedavyākhyā Mādhavakṛtā*. 2 vols. Madras : Adyar Library, 1939-1947. Part I : *Aṣṭaka I, adhyāyas I to IV*. Part II : *Aṣṭaka I, adhyāyas V to VIII*.

L.A. Ravi VARMA, éd. *The Ṛksaṃhitā with the Bhāṣya of Skandasvāmin and Dīpikā of Veṅkaṭamādhavārya*. Vol. 3. Trivandrum Sanskrit Series 147. Trivandrum : University of Travancore, 1942.

Lakshman SARUP, éd. *Ṛgarthadīpikā. A pre-Sāyaṇa and hitherto Unpublished Commentary on Ṛgvedasaṃhitā : by Mādhava, son of Veṅkaṭārya. Edited from Original Palm-leaf Malayalam Mss. with Extracts from Other Commentaries*. Vol. 1. Lahore : University of the Punjab, 1939.

VISHVA BANDHU, gén. éd. avec la coll. de Bhīm DEV, Amar NĀTH, K.S. Rāmaswāmi SĀSTRĪ et Pitāmbar DATTA. *Ṛgveda, with the Padapāṭha and the Available Portions of the Bhāṣya-s by Skandasvāmin and Udgītha, the Vyākhyā by Veṅkaṭa-Mādhava and Mudgala's Vṛtti Based on Sāyaṇa-bhāṣya*. 7 vols. Hoshiarpur : Vishveshvarānand Research Institute, 1963-1966.

Études

BERGAIGNE, Abel. 1878-1883. *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*. 3 vols. Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes. IV[e] Section — Sciences historiques et philologiques. Paris : Honoré Champion.

BRONKHORST, Johannes. 1981. « The Orthoepic Diaskeuasis of the *Ṛgveda* and the Date of Pāṇini ». *Indo-Iranian Journal* 23 : 83-95.

— 1982. « The *Ṛgveda-Prātiśākhya* and its Śākhā ». *Studien zur Indologie und Iranistik* 8/9 : 77-95.

CHAUBEY, B.B., éd. 2009b. Cf. *Āśvalāyana-saṃhitā*.

— 2016. « Some Salient Features of the Āsvalāyana-Samhitā ». In : *Vedic Sākhas. Past, Present, Future. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop, Bucharest 2011*. Sous la dir. de Jan HOUBEN, Julieta ROTARU et Michael WITZEL. Harvard Oriental Series, Opera Minora 9. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, p. 329-340.

COLEBROOKE, H. Thomas. 1805. « Essay on the Vedas, or Sacred Writings of the Hindus ». *Asiatic Researchers, or Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Enquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences and Literature of Asia* 8 : 369-476.

D'INTINO, Silvia. 2008. « Meaningful Mantras. The Introductory Portion of the *Ṛgvedabhāṣya* by Skandasvāmin ». In : *Sāstrārambha. Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. Sous la dir. de Walter SLAJE. Wiesbaden : Harrassowitz, p. 149-170.

— 2011. « Skandasvāmin et le canon védique ». *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 21 (2010) : 435-442.

— 2016. « Les Écoles védiques et la pratique de l'exégèse. Le cas de Skandasvāmin ». In : *Vedic Śākhās. Past, Present, Future. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop. Bucharest 2011*. Sous la dir. de Jan HOUBEN, Julieta ROTARU et Michael WITZEL. Cambridge : Harvard University Press, p. 341-357.

ELIZARENKOVA, Tatjana, trad. 1989-1999. Cf. ṚV.

— 1995. *Language and Style of the Vedic Rsis*. Albany : State University of New York Press.

GALEWICZ, Cezary. 2004. « Changing Canons. What did Sāyaṇa Think He Commented upon ». In : *Essays in Indian Philosophy, Religion and Literature*. Sous la dir. de Stanislas SCHAYER, Piotr BARCELOWICZ et Marek MEJOR. New Delhi : Motilal Banarsidass, p. 35-43.

— 2009. *A Commentator in Service of the Empire. Sāyaṇa and the Royal Project of Commenting on the Whole of the Veda*. Wien : De Nobili Reseach Library.

GELDNER, Karl-Friedrich, trad. 1951 [1907-1909-]. Cf. ṚV.

GOPAL, Ram. 1983. *The History and Principles of Vedic Interpretation*. New Delhi : Concept Publishing Company.

GUPTA, S.K. 1958-1959. « Ancient Schools of Vedic Interpretation ». *Journal of the Ganganatha Jha Research Institute* 16.1-2 : 143-153.

HAUG, Martin, éd. et trad. 1863. Cf. *Aitareyabrāhmaṇa*.

HOUBEN, Jan E.M., Julieta ROTARU et Michael WITZEL, éd. 2016. *Vedic Sākhas. Past, Present, Future. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop, Bucharest 2011*. Harvard Oriental Series, Opera Minora 9. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

JAMISON, Stephanie et Joel BRERETON, trad. 2014. Cf ṚV.

JHA, Ganganatha, éd. 1911. Cf. ŚāBh.

— trad. 1933. Cf. ŚāBh.

KAHRS, Eivind. 1998. *Indian Semantic Analysis. The Nirvacana Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press.

KEITH, Arthur Berriedale, trad. 1920. Cf. *Aitareyabrāhmaṇa*.

KULKARNI, Nirmala Ravindra. 2006. « Venkaṭamādhava on Accent and Meaning Change ». In : *Vedic Studies*. Delhi : Bharatiya Kala Prakashan, p. 80-89.

KUNHAN RAJA, Chinttenjore. 1930. « The Commentaries on Rigveda and Nirukta ». In : *Proceedings and Transactions of the Fifth All India Oriental Conference*. 2 vols. Vol. 1. Lahore, p. 223-272.

— 1931. « Mādhava. An Unknown Bhāṣyakāra for the Ṛgveda ». *Journal of Oriental Research* (Madras) 5.4 : 316-325.

— 1933. « The Valabhī School of Vedabhāṣyakāras ». In : *Proceedings of the Sixth All-India Oriental Conference* (Patna, December 1930), p. 535-537.

— éd. 1935. Cf. SkBh.

— 1936. « The Chronology of the Vedabhāṣyakāras ». *The Journal of Oriental Research* (Madras) 10.3 : 256-268.

— éd. 1939-1947. Cf. VeṅkBh.

LANGLOIS, Alexandre, trad. 1848-1851. Cf. ṚV.

MACDONELL, Arthur Antony, éd. 1904-1906. Cf. *Bṛhaddevatā*.

MALAMOUD, Charles, trad. 1977. *Le « svādhyāya ». Récitation personnelle du Véda. Taittirīya-Āraṇyaka, livre II. Texte traduit et commenté*. Publications de l'Institut de civilisation indienne – Collège de France 42. Paris : De Boccard.

— 1980. « La théologie de la dette dans le brahmanisme ». *Purushārtha* 4 : *La dette* : 39-62. [Repris dans Malamoud (1989 : 115-136)].

— 1989. *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris : Hermann.

— 1997. « Noirceur de l'écriture ». In : *Paroles à dire, paroles à écrire. Inde, Chine, Japon*. Sous la dir. de Viviane ALLETON. Paris : Éditions de l'EHESS. [Repris dans Malamoud (2005 : 127-149)].

— 2005. *Le jumeau solaire*. Paris : Seuil.

MAX MÜLLER, Friedrich, éd. 1849-1874. Cf. SāBh.

NIETZSCHE, Friedrich. 1881. *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurteile*. Chemniz : Ernst Schmeltzner.

VAN NOOTEN, Barend A. et Gary B. HOLLAND, éd. 1994. Cf. ṚV.

PATTON, Laurie. 1996. *Myth as Argument. The Bṛhaddevatā as Canonical Commentary*. Berlin et New York : De Gruyter.

— 2005. *Bringing the Gods to Mind. Mantra and Ritual in Early Indian Sacrifice*. Berkeley : University of California Press.

PISCHEL, Richard et Karl-Friedrich GELDNER. 1888-1892. *Vedische Studien*. 2 vols. Stuttgart : W. Kohlammer.

POLLOCK, Sheldon. 2006. *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley et Los Angeles : University of California Press.

— 2009. « Future Philology ? The Fate of a Soft Science in a Hard World ». *Critical Inquiry* 35.4 : *The Fate of Disciplines*. Sous la dir. de James CHANDLER et Arnold I. DAVIDSON : 931-961.

— 2015. « Introduction ». In : *World Philology*. Sous la dir. de Sheldon POLLOCK, Benjamin A. ELMAN et Ku-ming KEVIN CHANG. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, p. 1-24.

RENOU, Louis. 1928. *Les maîtres de la philologie védique*. Paris : P. Geuthner.

— 1936. « *The Ṛgvedabhāṣya of Skandasvāmin (First Aṣṭaka)*. Ed. by C. Kunhan Raja. Madras, 1935... » *Journal asiatique* 228 : 324-328.

— 1947. *Les Écoles védiques et la formation du Veda*. Cahiers de la Société asiatique 9. Paris : Imprimerie nationale.

— [EVP] 1955-1969. *Études védiques et pāṇinéennes*. 17 t. Paris : De Boccard.

ROSEN, Friedrich August. 1838. Cf. ṚV.

ROTH, Rudolf. 1855-1875. « Introduction ». In : BÖTHLING, O. et R. ROTH. *Sanskrit Wörterbuch, bearbeitet von Otto Böhtlingk und Rudolph Roth*. 7 vols. St. Petersburg : Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

SARUP, Lakshman. 1937. « Date of Skandasvāmin ». In : *Jha Commemoration Volume. Essays on Oriental Subjects*. Poona : Oriental Book Agency.

— éd. 1939. Cf. VeṅkBh.

— éd. 1967. Cf. *Nirukta*.

ŚĀSTRĪ, Sāmbaśiva K., éd. 1929-1935. Cf. SkBh.

SHARMA, Dasharath. 1935. « The Authorship of the Vedabhāṣyas ». *Calcutta Oriental Journal* 10.2 : 258-259.

SONTAKKE, N.S., gén. éd. 1933-1951. Cf. SāBh.

TOKUNAGA, Muneo, éd. et trad. 1997. Cf. *Bṛhaddevatā*.

VARMA, L.A. Ravi, éd. 1942. Cf. SkBh.

VISHVA BANDHU, gén. éd. avec la coll. de Bhīm DEV, Amar NĀTH, K.S. Rāmaswāmi SĀSTRĪ et Pitāmbar DATTA. 1963-1966. Cf. SkBh.

WILSON, Horace H., trad. 1850-1888. Cf. ṚV.

WITZEL, Michael. 1995. « Ṛgvedic History. Poets, Chieftains, and Polities ». In : *The Indo-Aryan of Ancient South-Asia*. Sous la dir. de George ERDOSY. Berlin et New York : De Gruyter, p. 307-354.

— 1997. « The Development of the Vedic Canon and its Schools. The Social and Political Milieu ». In : *Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas. Proceedings of the International Vedic Workshop (June 1989)*. Sous la dir. de Michael WITZEL. Cambridge, Mass. : Department of Sanskrit et Indian Studies, Harvard University, p. 257-345.

WITZEL, Michael et Toshifumi GOTŌ, dir. et trad. 2007-2013-. Cf. ṚV.

The Rājapur Manuscript of Bhaṭṭoji's *Vedabhāṣyasāra*

Cezary Galewicz
Jagiellonian University

In his remarkable essay of 1928, Louis Renou wrote that the Vedic philology of his time had been made by a few extraordinary personalities (*Quelques hommes remarquables ont fait la philologie védique*).[1] Roth, Bergaigne, Oldenberg, to name a few. It was their personalities and passions rather than methods and tendencies — argued Renou — that left their stamp on the development of the Vedic studies of the period. For Renou, they were the Masters (*les Maîtres*) of Vedic philology. And in 1928 he believed that already in the time of E. Burnouf's seminar it was clear what made a Master in Vedic philology: *sur le domaine du Veda comme ailleurs on reconnaît la marque du maître : largeur de vues dans la conception, rigueur minutieuse dans l'exécution.*[2] While we may probably still agree with Renou's view on what makes a rigorous study rigorous today, we may not find it as easy to decide what it is that makes a profound and large concept of a contemporary philological study. Renou admits that for the type of survey attempted by his essay, he used not only the texts proper penned by Bergaigne, Rosen, Roth, Pischel, Max Müller, Oldenberg, or Geldner, but also prefaces, introductions and conclusions to their works, where — he believed — they had left formulations of their academic beliefs (*les professions de foi*).[3] Each and every *maître* had a concept of the Veda which, according to Renou, had to be retrieved and articulated: *resterait à définir la conception que Roth se faisait du Veda dans la mesure où sa philologie en a subi l'influence*. For Roth and others this concept apparently had, among

1. Renou (1928: 1).
2. *Ibidem*, p. 2.
3. Cf. Slaje (2008) — a volume of studies concerned with the meaningful reading of preambles and introductions, especially Minkowski (2008) and D'Intino (2008). See also Slaje (2010) and Galewicz (2010: 159-167). On the conceptualization of the study of introductions and other paratextual elements, see Genette (1997).

other things, something to do with the attitude they took towards the indigenous exegetical tradition, especially that embodied by the mediaeval commentary attributed to Sāyaṇa. *Ce n'est pas à dire qu'il faille avec Oldenberg rejeter absolument l'autorité de Sāyaṇa* — says Renou — *là où il n'est à la merci ni d'une étymologie préconçue ni d'un usage de son temps, il a pu puiser à quelque source authentique*. This mixed attitude towards Sāyaṇa as an indigenous philologist needs perhaps a study in its own but I am not aiming at one here.

Les Maîtres de la philologie védique by Louis Renou appears to conceptualize a history of Vedic philology as an independent knowledge discipline and Renou must have been aware in 1928 that he himself had been continuing and "prolonging", not re-copying, this current distinctly marked by the Masters, but also made in his own new way.

The present essay focuses on a cultural parallel to the concept of a rigorous textual study with broad horizons as taken by Renou to form a founding principle of the *philologie védique*. The parallel concerns a concept of a textual, if not philological, study in the form of a commentary pertaining roughly to the same object, namely the Ṛgveda, and arguably visible in a little studied work by Bhaṭṭoji Dīkṣita better known by his works on Sanskrit grammar and philosophy of language. The work in question had been composed toward the end of 16th or beginning of 17th century and apparently forgotten until discovered and published in 1947 under the title of *Vedabhāṣyasāra*. The parallel is drawn here in an attempt at identifying a specific idea of a commentary behind the composition of this work as derived from a specific scholarly tradition and according to conventions and conceptual frames that developed in the particular socio-historical situation of Bhaṭṭoji and his intellectual milieu as well as from his way of appropriating his intellectual past. This composite approach is adopted here in order to make sense of a work (and its concept) through situating it and its author against their immediate social and intellectual context. [4] Several recent studies [5] have indicated

4. The present essay seeks to put into relief the problem of method in historical reconstruction pertaining to early modern India. For a more elaborate outline of parallel problematics, see Minkowski–O'Hanlon (2015: 1), especially their arguments in the possibility of adopting "Skinner's model" for the study of the "interventions of individual authors in these structured 'inter-textual' settings" after the guidelines put on in Ganeri (2011: 63-7). For the "Skinner's model," see Skinner (2002: 115).

5. A series of essays of the recent two decades by, among else, S. Pollock, J. Ganeri, M. Deshpande, J. Houben, J. Bronkhorst or Ch. Minkowski.

that a community of scholars that formed itself towards the end of 16th century AD in the North Indian city of Banaras (Vārāṇasī or Kāśī) betrayed characteristics of a historical self-consciousness of a generation of new scholars who more often than not aspired to the status of masters (*maîtres*) in the sense functionally not far from that outlined by Louis Renou. One such was Bhaṭṭoji Dīkṣita. The three masters who in his view had made the discipline of *vyākaraṇa* which he primarily identified himself with, namely the *munayaḥ trayaḥ*, or the three founding sages Pāṇini, Kātyāyana and Patañjali, should enjoy an exceptional stature. In his works Bhaṭṭoji took their words as utterances of an altogether different epistemological status than the words of any of later authors. [6] By the same token, any statement in conflict with the words of the three Munis was bound to be rejected, passionately opposed or mercilessly ridiculed by Bhaṭṭoji. In his time and place this attitude did not always bring friendly reactions. Bitter criticism of his opinions added to the flavor of the Banaras intellectual milieu of the late 16th and early 17th centuries. The city of Banaras of the time appears to have attracted Hindu, Jaina and Muslim intellectuals from across the Indian subcontinent and apparently offered a unique space of intellectual exchange as well as livelihood and career opportunities. [7] Its new urban intellectual space epitomized an accelerating process of transformation in communication patterns across the subcontinent which culminated by mid-century in the faster circulation of ideas that some modern scholars think to have profoundly influenced the global coming of modernity. [8] We have enough evidence to suppose that much of this new intellectual ferment took place within a network of *dākṣināṭya* brāhmaṇa households that linked their family scholarly traditions with home education and services for a newly formed clientele and its demand for expert opinions in legal proceedings concerning caste identity and claims for social status. [9] Many of them had regular relations with family members and original communities in their homeland creating a communication web that linked Banaras to other centers of learning in which people, ideas, texts and

6. Bhaṭṭoji would say: "People like 'us' are not equal to the founding grammarian Munis in stature." Deshpande (2014: 119). For a traditional account of Bhaṭṭoji's life and career, see the Sanskrit text of *Laghutrimunikalpataru* in Shastri (1932: 1-32).

7. See Ganeri (2011), Pollock (2001).

8. See Ganeri (2011: 13-18).

9. On *dākṣināṭya* families, see Shastri (1912), Aryavaraguru (1912), O'Hanlon (2012).

expert documents circulated over trans-regional distances. [10] While we are almost sure that Bhaṭṭoji must have spent most of his active years in Banaras, there is no consensus as to the exact dates of his life. According to a recent study he must have flourished in Banaras around A.D. 1590. [11] Other approximations point to either a slightly later period of A.D. 1620-1680 or "the last quarter of sixteenth century to the early quarter of the ensuing century." [12]

The parallel outlined here draws from the interest in the text that seems to link almost mysteriously Louis Renou and his master philologists with Bhaṭṭoji and his intellectual tradition: the late 14th century imperial commentary on the Ṛgveda. For Renou and his *maîtres de la philologie védique*, and indeed the majority of later European scholars, the *bhāṣya* on the *Ṛksaṃhitā* had been taken to be the work credited to the imperial commentator Sāyaṇa, however not necessarily understood in terms of a single-person authorship. [13] For each one of them the way they read the hymns of the *Ṛksaṃhitā* depended largely on how they saw this commentary's historical status and, in consequence, how they made sense of the textual history of the Ṛgveda. [14] As I shall try to show below, Bhaṭṭoji's own concept of a Vedic commentary proves also to be very much inscribed in the wording of the introductory part of his work. It would be risky to call it historical, but, as I try to argue here, Bhaṭṭoji appears to have fashioned the architecture of his *Sāra* in the way that mobilized the associations with the cultural memory of the Vijayanagara imperial Vedic commentaries. For some reason Bhaṭṭoji resolved to involve, if not emulate, in his own introduction, the idea of the commentary as it appeared in the architecture and rhetoric of the versified preamble of the acknowledged imperial *bhāṣya* apparently credited in Bhaṭṭoji's times to the name of Mādhava. [15]

10. See O'Hanlon (2010).

11. Minkowski (2015).

12. Bali (1976: 4). Cf. K. Potter, ed. *Encyclopedia of Indian Philosophies* (online version), which gives Bhaṭṭoji's life as AD 1547-1633. Gode (1956: 206) proposes AD 1550-1630.

13. For an alternative view, see, for instance, Slaje (2010). For a "middle way" in understanding this authorship, see Galewicz (2010: 26). I adopt here, for the purpose of this essay, a doubled formula of Mādhava-Sāyaṇa in order to retain the perspective of Bhaṭṭoji who uses only the name of Mādhava in his commentary.

14. For how Renou understood the difference between the way of reading Sāyaṇa by Wilson and Roth as constitutive for their respective visions of what the Ṛgveda was, see Renou (1928: 5-6).

15. An interesting dimension of the problem is that the only extant manuscript of

Bhaṭṭoji leaves us no clue as to his knowledge of the person by the name of Sāyaṇa. He may have either not been aware of the two brothers' involvement in the project of commenting on the Veda under the patronage of the early Vijayanagara kings. This kind of predicament had probably no meaning for his *Sāra*. After all, what was important was that Mādhava had been probably remembered as an influential religious figure and in some circles perhaps also as a paragon of Advaita ascetic intellectual (under his post-initiation name of Vidyāraṇya). This does not mean, however, that the cultural memory associated with his name looked homogenously identical across the Indian subcontinent and probably differed between Bhaṭṭoji's homeland in Maratha country and Banaras. [16] Bhaṭṭoji connected his name also to the ideas expressed in the *Dhātuvṛtti*, on which Bhaṭṭoji commented elsewhere in his own writings. The *Vedabhāṣyasāra*, or the *Essence of the Commentary on the Veda*, seems to have remained forgotten only to surface not long ago in the shape of a single manuscript discovered near Rājapur, a town in coastal Mahārāṣṭra. Published in 1947 in Bombay (at Bharatiya Vidya Bhavan) the *Vedabhāṣyasāra* of Bhaṭṭoji Dīkṣita, appeared as a rather short (perhaps incomplete) text with an English introduction of P.K. Gode and a Sanskrit preface (*Prāstāvika*) in verse by Pandit R.N. Pātankar, who found the manuscript and who features on the title page as the text's editor. Judging by its publishing title, and even more so by the headline introducing the text proper, the work must have claimed in its time the status of a Vedic commentary, albeit in an abridged, or rather a condensed (*sāra*) form. [17] In his introduction included in the edition, Gode admitted to have seen the single manuscript discovered a few years earlier (1941?) by the editor, and which Gode believed at the time of publication to have been deposited in the "Sanskrit

Bhaṭṭoji's *Sāra* testifies to a stabilized tradition of Mādhava's authorship of the *Vedabhāṣya* rather than that of Sāyaṇa as it is taken for granted and established in contemporary scholarship. It may seem somewhat awkward for a *saṃnyāsin*, whom Mādhava eventually became, to produce scholarly commentaries on *saṃhitā*s. Perhaps his later initiation and subsequent adoption of the name Vidyāraṇya may account for the name of Sāyaṇa substituting that of Mādhava in introductions to later *bhāṣya*s. I comment on this problem in Galewicz (2010). On the other hand, we find a tradition of *samnyāsin*s claiming descent from Śaṅkarācārya writing scholarly Vedic commentaries up to the modern times in Kerala. This was also probably the case of Kavīndrācārya, a 17th century polymath said to be a *samnyāsī* and rumored to have written a *bhāṣya* on the Ṛgveda.

16. For an assessment of the former case, see Guha (2009).

17. P.K. Gode speculates on a possible incomplete form of the manuscript in Gode (1947: 6).

Pāthashala" of Rājapur. [18] However, when I happened to have visited the site in 2006, I failed to locate the said manuscript among the works stored in the manuscript library of the still operating *pāṭhaśālā* of Rājapur. The manuscript referred to by Gode was described by him as a rather modest in size and in a decaying state. [19] A search for other manuscripts produced no results and Gode was left assuming that what Pandit Pātaṅkar found was not only the unique extant manuscript, but also that it was not known to the scholarly world before. To the best of my knowledge, there is but one voice arguing to the contrary. [20] No manuscript of the work was mentioned in Aufrecht's Catalogue and the work is listed in the *New Catalogus Catalogorum* [NCC] (III: 20) with a single indication of its Bombay printed edition of 1947. The NCC classifies Bhaṭṭoji's *Sāra* under Ṛgveda commentaries and glosses it as an "epitome of Sāyaṇa on a few hymns [of the *Ṛksaṃhitā*]." [21]

My own interest in this work concerns, as mentioned above, a basic concept behind this type of work or — as I would prefer to say — this type of textuality and remains inspired partly by the theoretical considerations of the so called *Begriffsgeschichte*, or conceptual history, of Reinhard Koselleck (2002). The kind of historical thinking that feeds on a distinction between the natural and the historical temporality, as well as on the change in the meaning and function of basic socio-cultural and political concepts over time. [22] For this kind of historical understanding of Bhaṭṭoji's work the crucial attention should be focused on such concepts as *bhāṣya* and *sāra* with an eye to how they interplayed and changed over time. I am not going, however, to survey how the concepts of *bhāṣya* and *sāra* changed

18. Gode (1947: 3 and 5). For a vivid description of the vibrant brahmanical milieu and cultural environment of the city of Rājapur in 17th century, see O'Hanlon-Minkowski (2008).

19. Gode (1947: 4).

20. Bali (1976: 7) indicates Shivadatta Shastri (1932: 30) as the location of the evidence that the work had actually been known to traditional scholars at least before 1932. However, I fail to see any mention of it in the location provided by Bali. A list of works attributed to Bhaṭṭoji can be seen there, however with no mention of the *Vedabāṣyasāra*. For Vedic quotations in *Siddhānta-kaumudī*, see Gopal (1968).

21. NCC (III: 20).

22. Though the choice of critical concepts may and has to differ in our case, the following formulation approximating Koselleck's ideas holds true: "The critical historian must proceed on the basis of the realization that she has to invent a language adequate to the representation of historical reality for her own time and place of work." Hayden White on Koselleck in White (2002: xiii).

over the long history of their use, a topic worth considering in itself, but only what can be inferred from Bhaṭṭoji's *Vedabhāṣyasāra* and its historical situation. Renou's work quoted above shows the mixed attitude of the classical masters of European philology towards the *bhāṣya* of Sāyaṇa (or Mādhava-Sāyaṇa) and their indifference towards the implications of the concept of *bhāṣya* at the same time. Now, from the perspective indicated here, we may ask: did it mean the same thing to write a Vedic *bhāṣya* in the 16/17th century Mahārāṣṭra or Banaras as it did in the 14th century kingdom of Vijayanagara? For the latter case we have a relatively well preserved memory of the huge commentarial project of imperial design, size and patronage, a project of commenting on the whole of the Veda backed by the ambitious early Vijayanagara rulers and made into a series of commentaries given a pronounced, royal as well as religious, backing. We may almost precisely locate it in time and place. [23] In the case of Bhaṭṭoji, however, we know next to nothing as concerns why, with what suppositions, against what background, and for whom his *Vedabhāṣyasāra* could have been composed. What we are left with is speculation: was it perhaps a matter of showing off as a versatile polymath in order to prove also his proficiency in the genre of Vedic commentary in the way that probably his somewhat later peer intellectual and recognized author Kavīndrācārya did? [24] Or, an act of asserting his intellectual superiority despite the criticism that his work and person must have met with, as can be seen in the works of another Banarsi intellectual, Jagannātha Paṇḍita, Bhaṭṭoji's declared adversary? [25]

With a vast knowledge and an inclination towards polemics with his contemporaries, Bhaṭṭoji, probably a Sārasvata brāhmaṇa by birth, took part in and contributed to the most fascinating network of intellectuals

23. I discuss it in Galewicz (2010).

24. See Sastry's Preface to *Kavindracaryasucipatram* (p. IX) in which he admits such possibility while indicating a fragmentary manuscript of an unknown Vedic *bhāṣya* by Kavīndra allegedly seen by Haraprasāda Sāstry. He probably refers to the report of the latter addressing his finds during the "...operations in search of Sanskrit Manuscripts in private libraries in the Lower Provinces of Bengal, since 28th September 1888" (*Notices of Sanskrit Manuscripts*, vol. X, 1911: 5).

25. Jagannātha may have belonged to the immediately next generation of scholars, as suggested in O'Hanlon (2012: 126), what does not preclude their intellectual rivalry in the form of polemical works and opinions defended by their respective family members and followers. On the criticism of Bhaṭṭoji on the part of Jagannātha, see, for instance, Deshpande (2014: 117-118). According to Sastry, Bhaṭṭoji was "a bitter literary antagonist of Jagannātha Paṇḍita." Sastry (1942: 3).

and a web of vivid exchange of ideas across a newly formed trans-regional space of northern India that culminated later in the middle of the 17th century. It benefitted from connections with influential progressive figures within the political frame of the Mughal empire, only to be hampered by the violent act of pulling down the city's Visveśvara temple by Aurangzeb towards A.D. 1668 and resume in a new way under the influence of the rising Maratha confederation after A.D. 1674 and the growth of pilgrimage. [26] Some of his works must have circulated even in wider space reaching the far South as proved by their mention in the work of his probable contemporary Nārāyaṇa Bhaṭṭa of Mēlpatūr in Kerala. [27] His best known works fall into the fold of Sanskrit grammar and philosophy of language and in this respect have drawn attention in an array of recent studies. [28] However, a number of other, non-grammatical works is also ascribed to him. Suryakant Bali enumerates as many as thirty-two of them. [29] Besides the *Vedabhāṣyasāra*, which comes as no. 27 on the list other titles suggesting some relation to Vedic subjects seem to pertain to *gṛhya* ritual matters only. [30] While we know his main *vyākaraṇa* guru to be Śeṣa Kṛṣṇa, as far as his Vedic education is concerned we may infer only that, apart from his basic family education, he might have gotten some initiation into Vedic *gṛhya* literature through his apprenticeship to Appayyadīkṣita. The latter must have influenced also his ideas concerning Advaitavedānta, which can be seen in his *Tattvakaustubha*. But for his *Vedabhāṣyasāra* we have no clue as to its possible date of composition, or whether it could have been written before, or already after Bhaṭṭoji moved to Banaras. Against the background of his other works, this one appears somewhat surprisingly as a work claiming to be a Vedic *bhāṣya*, or even the very essence (*sāra*) of such a one. It seems that hardly any of his immediate contemporaries in Banaras or Maratha country could boast of a Vedic *bhāṣya* to their name. [31] The one exception might be his somewhat later

26. See Glushkova (2016).

27. *Apāṇinīyapramāṇatā* (1942: 2).

28. Bali (1976), Pollock (2001), Bronkhorst (2005), Houben (2008), Deshpande (2011; 2012; 2014).

29. See Bali (1976: 8). Bali notes that not all of the works on his list are available.

30. For some reason which he does not share with his readers, Bali chose to put on the list the name of the work with its third element (*sāra*) taken in parenthesis. See Bali (1976: 8).

31. The *Ṛkarthasāra* by Dīnakārabhāṭṭa comments only on selected *mantra*s and gives an unaccented text of the *saṃhitā* with no *pada* version. See ms. no. 12695 in Descriptive

alleged antagonist Kavīndrācārya of Banaras. It is rather difficult to imagine what sort of patronage could provide the immediate context of a work of this kind. What we may surmise, however, is that to compose a work that claimed to offer an essence of the apparently famous Vedic *bhāṣya* of Mādhava-Sāyaṇa at the time of Bhaṭṭoji must have been an act of asserting one's position as a versatile author, someone aspiring to a status deserving the title of *sarvavidyānidhāna* ("a receptacle of all knowledge"). This title was conferred, among others, to the somewhat later Kavīndrācārya Sarasvatī, a successful polymath as well as a man of wealth and influence with connections to the Mughal court. Can we judge the decision to write a Vedic *bhāṣya* to be an act of historical thinking on the part of Bhaṭṭoji? Was his concept of a Vedic *bhāṣya*, in a sense, a historical one?

Bhaṭṭoji wrote his *Vedabhāṣyasāra* some two and a half centuries after the inception of the state of Vijayanagara and its unique Vedic commentarial project. In his time, the ruins of the plundered City of Victory slowly turned into a legend and the Vijayanagara empire dwindled to its Eastern territories overseen by the kings referred to as the Aravidu dynasty (from the hills of Penukonda). He could have composed it while already in Banaras or still when in the western coastal Mahārāṣṭra, towards the end of 16th or beginning of 17th century. To the far south, beyond the shifting Mughal frontier, the heirs of the last Vijayanagara dynasty rulers with almost no land of their own may have continued to receive imperial respect from their former commanders and local governors, the Nāyakas, now independent rulers on their own. We know one of them to be a patron of a work by Bhaṭṭoji. [32] This could count among the circumstances of Bhaṭṭoji's cultural memory of the *Vedabhāṣya* by Mādhava connected to Vijayanagara's past, provided it happened before Bhaṭṭoji penned his *Sāra*. On the other hand, we must take into account that the cultural memory of Vijayanagara among intellectuals of the Maratha country on the verge of 17th century must have been rather feeble, if not entirely "slighted" in

Catalogue of Sanskrit Manuscripts at Baroda, p. 107.

32. On the patrons of Bhaṭṭoji's works, see Bronkhorst (2005: 30): "Bhaṭṭoji, his brother Raṅgoji and his nephew Kauṇḍa Bhaṭṭa appear to have received patronage from two rulers belonging to the Keladi royal family, Veṅkaṭappa Nāyaka I (1592-1629) and his grandson Vīrabhadra (1629-1645); these were rulers of the Ikkeri kingdom, one of the fragmented heirs of the Vijayanagara state." The introduction and colophon to *Tattvakaustubha* is one of the direct sources on this patronage. See Minkowski (2012: 97, n. 81). See also invocatory verses to *Tattvakaustubha* in the Kumbhakonam 1990 combined edition of *Siddhānta-kaumudī* with *Tattvakaustubha*, p. 44 and Gode (1956).

favor of the power of the Mughal empire of the north. [33]

Bhaṭṭoji happens to be counted as one of the so-called New Intellectuals on the pan-Indian 16th and 17th century intellectual scene. In what sense could the *Vedabhāṣyasāra* be taken to be new in his time and his intellectual and social context? Could a curious remark by Patankar, which Gode quotes in his introduction, [34] be a hint towards a somewhat hidden criticism of Mādhava's idea of a Vedic *bhāṣya*? Some moments in the *Sāra* itself seem to ring the memory of his otherwise known devotion to the authority of *Pātañjalabhāṣya* and the authority of the three *muni*s expressed in his grammatical works. [35] We need to note first that the title under which his *Sāra* reached us may be somewhat misleading. It should probably, and more fittingly, be named *Ṛgvedabhāṣyasāra* as it actually had been addressed by the guardian of its only single surviving manuscript, Pandit Pātaṇkar of Rājapur. [36] What Bhaṭṭoji himself says in his introductory verses is only that he is presenting a *Sāra*, or an "essence," of Mādhavācārya's *vedabhāṣyamahārṇava*, or an "ocean of Vedic commentaries," which appears to be a rhetorical device of respect that may refer

33. See Guha (2009). In the opinion of the latter, the cultural memory of Vijayanagara empire was either altogether obliterated or slighted by the early modern Marathas in favor of the Mughal empire, and even the attitude of the most learned was marked by "profound indifference." According to Guha (2009: 279) it is "reflected in an entry in the list of Sanskrit law books known to the Pandits of Pune as prepared by Vamana Sastri Satya 'and corrected by reference to the Hindoo College and other Brahmuns who attended the distribution of the Dukshuna in 1825'. The entry features a text named 'Madhwu', said to have been written by Sayunacharya or Widyaruneswamee [Vidyaranya svami], a Sunyasee Brahmun of Anagoondy about 1000 years ago..." The quotation comes from Steele 1827 which in the edition I use (Steele 1868: 3) reads: "Madhwu (no. of Grunth, &c., 8,000). — The author is said to have been Sayunachary or Widyaruneswamee, a Sunyasee Brahmun of Anagoondy. It is a commentary on Munoo, of general authority, especially in the Carnatic; and supposed to have been composed 1,000 years ago." The list mentions one more "law book" by an author named Madhwu-Sayunachary with similar details (Steele 1868: 16).

34. See Gode (1947: 4 n. 1): *dīkṣitaiḥ svīyavyākaraṇagranthe śrīvedabhāṣyakārāṇām mādhavācāryāṇam yatra svamatasamardhane samullekha kriyate tatra 'vedabhāṣyakārāḥ' iti sādaram ucyate, yatra teṣāṃ khaṇḍanaṃ tatra 'yattu mādhavenoktaṃ' iti āmānyato hyekavacanaṃ vidhīyate.*

35. His predilection for strict adherence to the authority of the three *muni*s in his grammatical work, and to Śaṅkara in his Vedāntic works, has been explained by Deshpande through his connections to Appaya Dīkṣita. "Appayya Dīkṣita's pattern of single-minded dedication to an early authority may have inspired Bhaṭṭoji greatly... ." Deshpande (2014: 120).

36. See the Sanskrit title line of *Vedabhāṣyasāra* in Patankar (1947: 9).

as well to Mādhava's *bhāṣya* on the Ṛgveda as to any other of the *bhāṣya*s ascribed to him. It is true that out of as many as eighteen commentaries allegedly composed by Sāyaṇa working under and within the intellectual influence of his brother Mādhava, the manuscripts of the earlier ones (*Taittirīyasaṃhitā*, *Aitareyabrāhmaṇa* and *Ṛksaṃhitā*, usually give Mādhava in the introductory stanzas as the initiator of the commentary (*vyākhyā*). Only some insert a stanza referring to a transfer of the task from Mādhava to Sāyaṇa. [37] At the same time the colophons use either the term *prakāśa*, or *bhāṣya* qualified by the adjective *mādhavīya* and the name Sāyaṇa. [38] Is it that the term *bhāṣya* appears in Bhaṭṭoji with double reference, both to the Vedic commentary and to the *bhāṣya* that remains for Bhaṭṭoji, the Grammarian, a sort of authority of an utmost reference: the *Pātañjala Mahābhāṣya*? For the reasons that we can only speculate upon, Bhaṭṭoji's *Vedabhāṣyasāra* features an introduction headed by a versified preamble which happens to begin with a verse which I proposed elsewhere to name "Mādhava's sealing stanza." This very stanza, with the exact same wording, appears to have stamped with its recognized authority all the *bhāṣya*s attributed to Mādhava-Sāyaṇa and legitimized by Mādhava's religious charisma. [39] In Bhaṭṭoji's case it is combined with a self-reflective second stanza. Furthermore, the third and last stanza of the same preamble sounds purposefully fashioned upon one to be seen as concluding the versified preamble to Mādhava-Sāyaṇa's *Ṛksaṃhitābhāṣyabhūmikā*, or the *Introduction* to the *Bhāṣya*-commentary on the *Ṛksaṃhitā*. The beginning of Bhaṭṭoji's preamble reads (Patankar 1947: 9):

> *vāgīśādyāḥ sumanasaḥ sarvārthānām upakrame |*
> *yaṃ natvā kṛtakṛtyāḥ syus taṃ namāmi gajānanaṃ || 1 ||*
> *mādhavācāryaracitād vedabhāṣyamahārṇavāt |*
> *śrībhaṭṭojidīkṣitena sāra uddhriyate 'dhunā || 2 ||*
> *etasmin prathamo 'dhyāyaḥ śrotavyaḥ saṃpradāyataḥ |*
> *vyutpannas tāvatā sarvaṃ boddhuṃ śaknoti śuddhadhīḥ || 3 ||*
>
> I bow before that Elephant-faced God whom the Lord of Speech and other gods well-disposed praise.

37. For instance ms. no. 675 of the KYSBh in DCMSML, p. 457: *mādhavīya: iti śrīśrīmaddivyayogīndraśrīvidyātīrthamaheśvarāparāvatārasya ājñāparipālakena śāyaṇācāryeṇa viracite mādhavīye vedārthaprakāśe yajuḥsaṃhitāyām*. See Galewicz (2010: 69, 26, 79). Cf. Slaje (2010).

38. For a discussion, see Galewicz (2010: 79).

39. All the eighteen *bhāṣya*s attributed to Sāyaṇa and a number of other work attributed to Mādhava-Vidyāraṇya (especially the *Jaiminīyanyāyamālavistāra*) appear to be "crowned" with the same *signum*-like stanza. See Galewicz (2010: 129, 169-170).

May all their undertakings become fulfilled as a result.
From the mighty ocean of the Veda-*bhāṣya* compiled by Mādhavācārya.
The very essence is now to be extracted by respected Bhaṭṭojidīkṣita.
Let the first Adhyāya in this book be listened to in accordance with tradition.
Instructed by only so much, a pure-minded person shall be able to apprehend the rest.

Since we have no external evidence, and neither the short preamble nor the text proper of the preserved *Sāra* state it directly, we are left to guess the reasons of Bhaṭṭoji's composition of this work. The basic question concerns the motive for engaging in writing a commentary-like work on the *Ṛksaṃhitā* at all. Especially, when we realize that what we possess in the preserved manuscript is not only the text of the commentary (*Sāra*) but also a regular "edition" of the initial twelve vargas of the first "lesson" (adhyāya) of the Ṛgveda in its two properly accented *saṃhitā* and *pada* forms. [40] This seems to suggest that the initial idea for composing the work was to fit the convention for a regular Vedic commentary of a *bhāṣya* kind. Bhaṭṭoji does not mention any patron, nor does the manuscript of the *Sāra* include any colophon with a formula that might indicate a convention according to which the manuscript had been committed to writing. It is rather difficult to imagine that Bhaṭṭoji undertook the composition for his own *divertimento* only. There must have been a context within which we should make sense of his decision to compose a Vedic commentary as such. Unfortunately not much is known for sure about his life. His family belonged probably to a Sārasvata community of brāhmaṇas from the Konkan region where they professed as Vaiṣṇava temple priests as Bhaṭṭoji himself was believed to have done before moving to Banaras. [41]

40. Neither the editor nor P.K. Gode includes any remark on the presence or absence of accentuation in the manuscript upon which the Patankar's edition was prepared. One should therefore presume that the manuscript discovered by Patankar included proper accentuation marks. If this be the case we may presuppose further that the manuscript had been produced as a complete and ready to use manual with Vedic *svara*s as a result of an editorial work that must have included a professional check by a Vaidika scholar. We must remember that a considerable number of the preserved Ṛgveda manuscripts does not include Vedic *svara*s.

41. The sources for this tradition seem, however, limited: the introduction to *Vaiyyākaraṇa Bhūṣaṇa Sāra* by his nephew Kauṇḍa Bhaṭṭa and a tradition registered in Shiva Datta Shastri (1932: 31). See also Bali (1976: 2).

If there is some amount of truth in this tradition, why did a Sārasvata brāhmaṇa who was active first as a Vaiṣṇava temple priest and later on as a grammarian and philosopher of language take to Vedic commentary with no apparent incentive from his immediate environment? It seems that none of his immediate contemporaries did so, with perhaps one, hitherto doubtful, exception of Kavīndrācārya Sarasvatī, probably slightly younger than Bhaṭṭoji. R. Anantakrishna Sastry in his Introduction to *Kavīndrācāryasūcīpatram* makes an interesting remark: "The word Sarvavidyānidhāna [by which he used to be addressed] indicates possessing knowledge in all departments of Sanskrit. He might have written commentaries on Veda down to Kāvyas like the Vidyāraṇya of the fourteenth century." To corroborate this opinion he cites a colophon to a manuscript of a commentary by Kavīndra on the *Daśakumaracarita* [42] and, what is even more interesting for this case study, indicates a trace of an unknown *bhāṣya* on the *Ṛksaṃhitā* supposedly written by Kavīndra as attested by Haraprasāda Sāstry. [43]

Perhaps some meaning can be attached to the fact that the only extant manuscript of the *Sāra* has been preserved around the city of Rājapur in contemporary South-West Mahārāṣṭra, an area known to be a traditional region of Gauda Sārasvata brāhmaṇas, a community which Bhaṭṭoji allegedly hailed from. Apparently no copy of the work has been preserved in Banaras, which might be taken as a clue indicating Mahārāṣṭra as the region of composition rather than Banaras. The rather composite community of Gauda Sārasvatas, usually believed to have been originally connected to Goa, appears to have been in a process of intense migration following the Portuguese conquest of Goa in 16th century and continuing in the 17th century. [44] P.K. Gode thought the manuscript he

42. See *Kavindrācāryasucipatram*, Introduction by Ananta Krishna Sastry, p. IX.

43. *Ibidem*, p. IX, footnote marked with an asterix. The author gives a somewhat imprecise reference to "vol. X of Asiatic Society of Bengal List" by Haraprasāda Shāstry who was supposed to have seen a fragmentary manuscript of this *bhāṣya*. See *Notices of Sanskrit Manuscripts* vol. X, ed. by Rajendra Lala Mitra and Haraprasada Shastri, Introduction, p. 5, where a report by Haraprasada Shastri has been reproduced with an account of his manuscript purchases including a fragmentary manuscript of a *Vedabhāṣya* by Kavīndra.

44. Inscriptional evidence indicates a substantial presence of Sārasvata brāhmaṇa communities with their own monastery centers in Banaras of early modern period and a growing influence of Sārasvata communities in other regions, also in the South, like in Kochi, Kerala. For the possibility of locating Sārasvatas' early modern history against the broader context of other Western India brāhmaṇa groups in the process of migration, see

had in his hands around A.D. 1941 to be "some 250 years old and [to] belong to 17th century," so it could even be an author copy of Bhaṭṭoji's work. [45] Unfortunately there is no mention of a work under this title in the *Kavīndrācāryasūcipatram* — a list believed to represent a collection of manuscripts formed in Banaras probably sometime by the end of his's life and seen by F. Bernier who travelled to North India in 1656-68. [46] While a wide circulation of manuscript copies must have been a common practice of the time (we learn from the *Kroḍapatra* or *Apāṇinīyapramāṇatā* from the far off Kerala that the ideas on *traimunya* grammatical authority ascribed to certain *Vainata*, and quite close to those of Bhaṭṭoji's, were relatively widely diffused over the subcontinent) nothing sure can be said about the circulation of Bhaṭṭoji's works in his time, but they must have gained some popularity by the end of Bhaṭṭoji's life. [47] Some other possibility cautiously suggested here is that the *Sāra* had been composed in order to provide an occasion for refuting some of the Mīmāṃsākas' instances of understanding and using Pāṇini in their *śabdabodha* strategy of rephrasing Vedic sentences in order to elucidate their meanings. [48]

But let us come back to the introductory stanzas of Bhaṭṭoji's Vedic

Gode (1956) and Conlon (1974). The community's network of *maṭha* monasteries might be helpful, if not instrumental, in facilitating the movement of individuals like Bhaṭṭoji as well as their ideas and manuscript books that carried them. For a recent study on the networks of communication and patronage highlighting the role of Vaiṣṇava *maṭha*s in 16th century South India, see Stoker (2016).

45. Gode's own search in other collections of manuscripts and centers of brahmanical knowledge failed to procure any other manuscript. See Gode (1947: 6). It is interesting to notice that Georg Bühler does not indicate the area of Rājapur in his Report from the Tour in Search of Sanskrit Manuscripts to Southern Mahārāṣṭra. See Bühler (1868: 315).

46. I managed to locate only three of Bhaṭṭoji's works on the list. For Bernier's allegedly eyewitness' account of the library, see Bernier (1699: 148): "... quantité d'autres Livres dont j'ay veu une grande Sale, toute pleine dans Banaras." For the location of this library, see also Gode (1945). For ideas concerning historical Sanskrit collections and libraries, see Minkowski (2010).

47. *Apāṇinīyapramāṇatā* by Nārāyaṇa Bhaṭṭa. See also Gode (1947). For translation of the passage, see Sarma (1968: 31). For evidence of the links of Bhaṭṭoji and his ideas to the southern kingdom of Keladi, see Gode (1956). On circulation of Bhaṭṭoji's works, cf. Bronkhorst (2005). On the important southern nexus between Bhaṭṭoji and Appayya Dīkṣita, see Bronner (2015) and Deshpande (2014). A good number of extant manuscripts of *Siddhānta-kaumudī* in Kerala's collections may indicate a thorough transregional circulation of Bhaṭṭoji's works on grammar: Calicut University Manuscripts Library: 6 copies + 4 copies of *Siddhānta-kaumudī Tattvabodhinī*, a commentary by Jñānendrasarasvati, a Gauda Sārasvata.

48. See Bronkhorst (2012: 76).

commentary. Here Bhaṭṭoji declares to compose a *sāra*, or "essence," out of the "work" of Mādhavācārya described as *vedabhāṣyamahārṇava*. Whether what he means by the term *mahārṇava* is a particular commentary or a general spirit of a group of Vedic commentaries produced by Mādhava-Sāyaṇa we cannot easily decide, though the structure and content of the extant work situate it rather on the side of the particular commentary to the *Ṛ̊ksaṃhitā*. This suggestion seems to be supported by the head title of the edition which markedly presents it in the convention of traditional commentaries on the *Ṛ̊ksaṃhitā*. The headline introducing the extant text of Bhaṭṭoji reads:

ṛ̊ksaṃhitā sapadapāthā śrībhaṭṭojidīkṣita praṇītā
vedabhāṣyasārasamanvitā

(Ṛ̊ksaṃhitā with *pada* version, supplied with the *vedabhāṣya* composed by Bhaṭṭojidīkṣita)

However, we cannot be sure whether this statement comes from Bhaṭṭoji himself or from a later editor/scribe's hand. Whatever be the case, the actual structure of the extant text fully corroborates such a head title since what we get is exactly this: each and every hymn (*sūkta*) presented in its *saṃhitā* and *pada* form, introduced and interspersed with the commentary. But before we proceed to the *bhāṣya* proper it is interesting to see how Bhaṭṭoji conceives of his own "intervention" into the tradition of Vedic commentary. Though Bhaṭṭoji mentions the name of Mādhava, not of Sāyaṇa, who is usually, albeit not without doubts, credited with it by modern scholarship, it is the model set by the Vijayanagara Vedic *bhāṣya*s that Bhaṭṭoji apparently follows or emulates. However, we must keep in mind that Bhaṭṭoji's apparent respect for Mādhava and his ideas visible in the wording of the preamble was not necessarily always confirmed in his writings on grammar. Quite the opposite was the opinion of his probable contemporary rival Melpattūr Nārāyaṇa Bhaṭṭa from Kerala. The *Apāṇinīyapramāṇatā* penned by the latter argued for acknowledging the authority of the *Dhātuvṛtti* and its author Mādhava–Vidyāraṇya (Sāyaṇa again omitted) beside that of the three Munis (*munayas trayaḥ*) of the venerated tradition of *pāṇinīya vyākaraṇa* and authors of other schools of grammatical science. [49]

With no colophon preserved we have no choice but to suppose that the text of Bhaṭṭoji's Vedic commentary has been preserved in its ini-

49. See *Apāṇinīya Pramāṇata*, p. 2.

tial part only (commentary on the first 12 out of 37 vargas of adhyāya 1) and maybe had never been completed. This may in itself be a hint to the contextual logic of its appearance. In other words, the problem of the historical sense of the fact that a commentary opening in this specific way has been conceived by a Sārasvata brāhmaṇa intellectual from the Maratha country and penned either in his homeland or in his adopted motherland — the new intellectual milieu of Vārāṇasī. We can say next to nothing in the former case. If the latter was the case it took place in the political frame of the Mughal empire with its new economic and societal points of reference : a very particular time, place and circumstances. In both cases writing a Vedic commentary seems to have been rather against the spirit of the time and the immediate socio-political context of Bhaṭṭoji's professional career. It is rather difficult to imagine a contemporary Indian ruler, not to say a Mughal one, ready to patronize a regular Vedic commentary, nor do we know of any sectarian affiliation to a religious center powerful enough to supply a rationale for understanding this initiative in a more immediate religious context. Neither can I find any contemporaneous intertextual context that could supply a direct background for his Vedic commentary to be an intellectual "intervention" into one of the established conventions of Vedic exegesis. [50] As for Bhaṭṭoji's immediate predecessors in commenting on the Ṛgveda along the line of the paradigms set by the Vijayanagara *bhāṣya*s, we can indicate two names: Rāvaṇa and Mudgala. Unfortunately the works of both of them did not survive, with only fragments of the latter one published. [51] It is interesting to note that, in contradistinction to Bhaṭṭoji's *Sāra*, the

50. I take the term "intervention" after Ganeri (2011: 7) as a useful category in attempting to assess the impact and to understand what illocutionary force an intellectual production might actually have in a given socio-political context of its author. The category was used in an adaptation of Austin's concept of illocutionary force of speech utterance in Skinner (2002: 115). On the other hand, it is tempting to speculate on the nature and intellectual value of the type of textual, if not philological, practice represented by Bhaṭṭoji's *Sāra*. Especially on its predominatly grammatical instruments used to make sense of the Vedic textuality. For an idea of philology as an art of "making sense of texts" and its historical disciplinary context, see Pollock (2015: 15-17).

51. See Vishva Bandhu edition of the the *Ṛksaṃhitā* with surviving fragments of commentaries: Vishva Bandhu (1965). For the relation between Mudgala and Sāyaṇa, see Galewicz (2010: 45-46, 165). Mudgala's *bhāṣya*, considered usually to be an abridgment of Sāyaṇa's, belongs probably to the 15th century and must have been composed in South India, within the political cultural influence of Vijayanagara state and at least one extant manuscript of this work is written in Kannaḍa script. See Vishva Bandu (1965: xviii).

versified preamble in the preserved text of Mudgala's *bhāṣya* makes no effort at all to formally link itself to that of Mādhava-Sāyaṇa by adopting a cognate rhetorical strategy. While referring to his own work also by the term *sāra* Mudgala does not even mention the name of either Mādhava or Sāyaṇa limiting his acknowledgment to the impersonal formulation of "scrutinizing the previous commentaries" (*ālocya pūrvabhāṣyaṃ*). [52]

One cannot fail to notice that Bhaṭṭoji chose to open his "essential" (*sāra*) commentary with a very specific stanza (verse 1 in the passage quoted above beginning with *vāgīśādyāḥ...*) and I am inclined to insist that he had done it on purpose. [53] I fail to see any other reason behind including this verse by Bhaṭṭoji than this: the stanza must have been recognized by his contemporaries as one signaling a work that claims its place in relation to commentarial works professed or supervised by Mādhavācārya Vidyāraṇya of Śṛṅgeri Maṭha, a pontiff to an influential center of religious (Advaitavedānta) authority based on a lineage of Advaita teachers, a *maṭha*-monastery that rose to a considerable position influencing the early Vijayanagara rulers by the end of 14th century. [54] Among the works (all editions and most manuscripts known to me) that open with this very same verse there are all the eighteen *bhāṣya*s composed or attributed to Sāyaṇa, most of other works attributed to Sāyaṇa, works probably authored and traditionally held to be authored by Mādhava-Vidyāraṇya, the elder brother of Sāyaṇa. This peculiar stanza happens to be commented on by Vidyāraṇya himself in his auto-commentary named *Vistāra* to his *Jaiminīyanyāyamālā*. In a short gloss he refers to this very stanza opening his own work in the following words: *svamudrārūpam anekārthagarbham ślokam paṭhati* — apparently meaning that he not only voices a verse of more than one single sense but also that he takes it to be his own seal, a *signum*, so to say. And the verb *paṭhati* may suggest that it is not a verse composed by Mādhava-Vidyāraṇya. And indeed we find several interesting occurrences of it: it happens to make part of the so called "star verses"

52. Vishva Bandhu (1965: 6).

53. By principle one cannot rule out that a versified preamble like the one featuring at the head of Bhaṭṭoji's *Vedabhāṣyasāra* could be attached by a copyist or an editor, however, I believe that in this case the logic of its wording would not make much sense if the preamble was not Bhaṭṭoji's work. For a discussion on the role of *maṅgala* verses in general, see Minkowski (2008). For an interpretation of introductory verses in Skandasvāmin's commentary to the *Ṛksaṃhitā*, see D'Intino (2008). I discuss problems with understanding the status, authorship and function of introductory verses in Galewicz (2010: 159-167).

54. See Kulke (1985), Galewicz (2010).

or supplementary stanzas of the first Book or *Ādiparvan* of *Mahābhārata* and is not included in the Poona critical edition. Also some local renderings of abridged versions of *Rāmāyaṇa* tend to insert this very stanza in what they call *dhyāna* or meditation verses. We find it also in a number of opening *praśasti*-verses of royal inscriptions preserved from Vijayanagara period, and some of these latter ones could indeed have connection with the person and ideas of Mādhava-Vidyāraṇya. [55]

There are other moments in the introductory verses that seem to be intentionally linking Bhaṭṭoji's *Sāra* to the great Vijayanagara imperial project of composing *bhāṣya*s to all the Vedas headed by Mādhava Vidyāraṇya, even though the cultural memory of the Vijayanagara and its intellectual traditions must have been rather weak even among brāhmaṇa communities of Maratha origin in the early 17th century. [56] Except for the *maṅgala* formula recognizable as a *signum* of Mādhava mentioned already we have an explicit declaration on the part of Bhaṭṭoji stating solemnly that he is "drawing the essence" (*sāram uddhriyate*) from the immense ocean of the *Vedabhāṣya* by Mādhava (*vedabhāṣyamahārṇavāt*). [57] Another link that looks intentional is a conventional formula pronouncing the scope of the work and the concept behind its textual engagement. It would be difficult not to see that it too was fashioned after or presented in the way to resemble that of the *Ṛgvedabhāṣya* by Mādhava. This formula positioned as the concluding verse to the preamble introduces the reader to the idea of a piece of quite an exemplary sort of commentary, namely one that is going to suffice as a guide for further reading. Thus, in the manner of the declaration once proclaimed by Mādhava also Bhaṭṭoji says that what he is offering is not a commentary to the whole of the *saṃhitā* but to the first adhyāya only. [58] Guided by this, an intelligent reader (here

55. The Mādhava's "sealing verse" can be seen also in the preamble to *Vedāntaśikhamāṇī*. See Winternitz (1902: 147, Whish no. 105, 5) and in a commentary by a pupil of Vidyāraṇya in Winternitz (1902: 218). A parallel example of recurring stanza can be seen in epigraphical sources, mostly in royal inscriptions of the early Vijayanagara period. It was noticed some time ago by Derrett (1959: 122) according to whom "this verse commences about seven out of every ten inscriptions ... now standing in the villages and fields of Karṇāṭaka." The verse in question reads*: namas tuṅga-śiraś-cumbi-candra-cāmara-cārave | trailokya-nagarārambha-mūla-stambhāya śambhave ||*.

56. See Guha (2009).

57. If the remark of Patankar quoted by Gode has some probability, we could read this statement as an ironical rebuke towards the overextended commentary which might be put before eyes of the readers in more succinct form, and to the same, if not better, effect.

58. For the wording of the "original" introductory verses by Mādhava-Sāyaṇa, see

a reader with pure mind) will make his own way through the rest:

> *etasmin prathamo 'dhyāyaḥ śrotavyaḥ saṃpradāyataṃ |*
> *vyutpannas tāvatā sarvaṃ boddhuṃ śaknoti śuddhadhīḥ* || 3 ||
>
> In this (*i.e.*, the commentary on the Ṛgveda) let the first adhyāya be heard according to the tradition.
> Having gone that far, a pure-minded person shall be able to apprehend the rest

The only difference between Bhaṭṭoji's wording and that of his famous predecessor is the concluding word: in place of *buddhimān*, or "the wise one," in Mādhava-Sāyaṇa, Bhaṭṭoji decided to put *śuddhadhī*, or the "pure-minded one." [59] And this perhaps not without purpose.

Now, the formulation presenting the idea of his Vedic commentary as that of a *sāra*, or essence, resembles in its tenor other wordings by Bhaṭṭoji through which he chose to present his other works as essential while calling them the "jewels lifted up from the ocean" of the sayings of previous authors. This is the case of *Tattvakaustubha* and *Śabdakaustubha* as shown recently by Madhav Deshpande (2014):

> *phaṇibhāṣitabhāṣyābdheḥ śabdakaustubha uddhṛtaḥ |*
> *śāṅkarād api bhāṣyābdhes tattvakaustubham uddhare* ||
>
> I have [already] lifted the Jewel of Grammar from the ocean of the Great Commentary of Patañjali. Now I will lift the Jewel of Truth from the Great Commentary of Śaṅkara.

Let us try to see how Bhaṭṭoji understands what he declares in the preamble to his *Vedabhāṣyasāra* to be a *sāra*, or an essence, of the "ocean of the commentary" composed by Mādhava. As already mentioned, at first we notice a purposeful mimicry in the rhetoric of the preamble which recommends to its listeners (*śrotavyaḥ*) that they try to comprehend the first adhyāya only, while promising that the rest shall be easily understood by the one who is a *śudhadhī* (in contradistinction to *buddhiman* of Sāyaṇa). [60] While for reasons unclear to me Sāyaṇa did not keep his word and did complete his *bhāṣya* to all eight adhyāyas of the *Ṛksaṃhitā* (however, we

Galewicz (2010: 161-165).

59. The concluding verse of the preamble to Mādhava-Sāyaṇa reads: *etasmin prathamo 'dhyāyaḥ śrotavyaḥ saṃpradāyataṃ / vyutpannas tāvatā sarvaṃ boddhuṃ śaknoti buddhimān//*

60. We should not fail to notice that Mudgala's *Bhāṣya* (sometimes referred to as *vṛtti*) does not resort to any similar strategy of presentation, and any intention in its own preamble to imitate this strategy of Mādhava-Sāyaṇa is conspicuously absent. See Vishva Bandhu (1965: 6).

must admit that the first adhyāya stands out as most elaborated of all to follow), Bhaṭṭoji, at least in what has come down to us, never completed even the promised first adhyāya. Out of its thirty vargas he commented only upon the initial twelve. Although this rather short form may look disappointing it remains in principle true to the idea of its paradigm. When we take a closer look at the initial part of the *bhāṣya* attributed by Bhaṭṭoji to Mādhava we find that not only does it announce in the versified preamble that the commentary shall limit itself to the first adhyāya but we can see also that the detailed word by word commentary on the very first verse (RV I.1.1) ends with the following declaration on the part of the commentator:

> *vedāvatāra ādyāyā ṛco' rthaś ca prapañcitaḥ | vijñātaṃ vedagāmbhīryam atha saṃkṣipya varṇyate* [61]
>
> Thus we have commented extensively on the meaning of the first verse as pertaining to the handing down of the Veda. From now on, we shall [continue to] comment while explaining the celebrated profoundness of the Veda in brief [only].

So, we can see that the disproportionately long explanation of the first verse by Bhaṭṭoji in his truly brief *Sāra* appears to remain true to the spirit of its famous predecessor's *bhāṣya*. [62] There are a few disturbing points in this very brief — at least in what came down to us — "essence" of the *Vedabhāṣya* in comparison to its more famous paradigm. First and foremost is a discrepancy between Bhaṭṭoji's declaration of his following Mādhava's *bhāṣya* and his actual straying from the latter as well as his rather surprising readiness to accept *Ṛgvidhāna* as an authoritative *pramāṇa* for supporting his views. We must keep in mind that Mādhava-Sāyaṇa seems never to have declared *Ṛgvidhāna* as any point of reference, not to say an authoritative tool for exegesis. We should not forget that Bhaṭṭoji hailed from Mahārāṣṭra, whose brāhmanical milieus, whether in motherland or in Banaras, actively continued Vedic exegetical literature down to modern times in distinctive relationship towards the tradition cen-

61. Müller (1890, I: 25).

62. For a discussion of this feature in Sāyaṇa's *bhāṣya*, see Galewicz (2010: 165-167). It is interesting to note, that this focus on the first adhyāya is somehow indirectly supported also by the extant manuscripts: the manuscripts of the first adhyāya (with the *bhūmikā* introduction and *bhāṣya* attached) were most numerous, at least in Max Müller's times. See Müller's Introduction in Müller (1890, I: xvi).

tered on the *Ṛgvidhāna*.[63] What is also perhaps not without importance, these Mahārāṣṭrian brāhmaṇa intellectual milieus (whether Deśasthas, Citpāvans, Sāraswats or others) were predominantly Ṛgvedic while Sāyaṇa and his brother Mādhava must have been (*kṛṣṇa*) Yajurvedins. And this makes a difference.

Of the long *Bhāṣyabhūmikā* which makes a theoretical introduction in Sāyaṇa-Mādhava's *bhāṣya* and which comes down to 23 full A4 printed pages in F. Max Müller's second edition, the introduction to Bhaṭṭoji's Sāra could be represented in print by one single page only. The whole bulk of Sāyaṇa's argumentation in his *Bhūmikā* follows the conventions of scholarly debate and remains contextualized by two sets of source texts in the form of the *sūtra*s of Jaimini and the *sūtra*s of *Puruṣārthānuśāsana*. In Bhaṭṭoji's introductory part to his *Sāra* there remains only one line referring to the recommendation of the Vedic study according to Kumārila Bhaṭṭa, a quotation from *Mahābhāṣya* concerned with the idea of a disinterested study of the Veda with the six ancillary sciences (*vedāṅga*s) as a duty (*dharma*) for a true brāhmaṇa, and one from Yāska concerning the futility of any study of the Veda which does not aim at making sense of its contents. This is quickly crowned with a citation from both *śruti* and *smṛti* concerning the inescapable need for the proper identification and knowledge of the deity (*devatā*), the *ṛṣi* and the metre (*chandas*) for each of the stanza to be studied. All these quotations are indeed present in Sāyaṇa's introductory *bhūmikā* but make a somewhat different sense against the views of opponents that are conspicuously absent from the introduction to the *Sāra* of Bhaṭṭoji. What is more, Bhaṭṭoji takes as guiding principles two of the quotations which appear indirectly in Sāyaṇa as *pūrvapakṣa* or *prima facie* arguments.

Now, in the portion that in the standard editions of Sāyaṇa's *Bhāṣya* does not belong to the introductory *bhūmikā* but opens the commentary on the first *sūkta*, or ṚS I.1, we stumble upon a difference that might seem misleadingly minor: While Sāyaṇa introduces his readers to the idea of the application of the *mantra*s of the Ṛgveda, he points, at first, to a general application with respect to the whole compendium (he calls it *grantha*) delimited by its very first and last words as well as the calculated number of verses, in the ritualized personal recitation saying:

63. See Galewicz (2014 and 2017). For a commentarial tradition connected to *Ṛgvidhāna*, see Patton (1997).

"*tasya ca granthasya kṛtsnasyāpy āmnātakrameṇaiva sāmānyaviniyogo brahmayajñajapādau pūrvam evābhihitaḥ*" [64] Bhaṭṭoji does not speak of the application (*viniyoga*) of a clearly delimited textual compendium but of the bulk of memorized tradition (*āmnāyasya kṛtsnasya*) in the ritualized personal recitation (*brahmayajñe*) as well as in another kind of ritualized recitation that he calls *pārāyaṇa.* [65] Instead of *abhihita* of Sāyaṇa indicating a back reference to the practices regulated by *śruti*, Bhaṭṭoji uses *prasiddhaḥ*, which suggests rather an accomplished arrangement that is visibly acknowledged in the professed practice of Ṛgveda-*pārāyaṇa.* What could he have in his mind is not clear but a hint to a possible meaning may be cautiously projected back from the relatively widespread use of the concept of *vedapārāyaṇa* among Mahārāṣṭra brahmin groups and attested by late technical manuals and tracts pertaining to the application of Vedic *mantra*s that appeared in early print circulation in the late 19th century in Mumbai and Poona. A handwritten list of manuscripts from the Rājapur *pāṭhaśāla* where the manuscript of Bhaṭṭoji's *Sāra* was to be deposited features a range of manuals of this sort. Also other collections emerging from the milieu of brāhmaṇa communities along the Konkan littoral (for instance the preserved Jogglekar family collection) show texts regulating the *pārāyaṇa* of the Ṛgveda (*pārāyaṇavidhi*). The regulation, generally speaking, takes a form of an arrangement of specific portions to be recited in a specific sequence in a ritualized form and accompanied by personal rituals. [66] A number of such manuals regulating the practice of *pārāyaṇa* recitation is testified in a manuscript of the *Ṛgvedakalpadruma* dating probably from the end of 18th century. [67] An arranged series of them had been edited by Vasudeva Lakṣman Panshikar for the legendary Bombay publisher Nirnaya Sagara Press and published in a *pothi* shape first separately by the end of 19th century and then in a form of com-

64. Out of the three occurrences of *pārāyaṇa* in Sāyaṇa's *Bhāṣya* one refers to another context, one belongs to *pūrvapakṣa*, or makes a *prima faciae* argument, and the last amounts to a reluctant acknowledgment of the function of *kṛtsnapārāyaṇa* as an expiatory rite: *prayaścittarūpam vedapārāyaṇa vihitam*, enjoined by the authority of TĀ 2.16.

65. Both concepts, though the former shows its roots in the Yajurvedic tradition also, appear to have gained prominent circulation among the Ṛgvedic milieus apparently due to their promise of the independent ritual action that does not require Śrauta experts.

66. Specimen of manuals of this kind belonging to the collection of the Joglekar family from Gokarna can be seen at `http://muktalib5.org/digital_library.htm` [last accessed Nov. 21, 2016].

67. For an unedited manuscript of the *Ṛgvedakalpadruma*, see Galewicz (2017).

pendium named *Ṛgvedadaśagrantha* in 1910 and 1930.[68] What features prominently in all these late Mahārāṣṭrian compendia of Ṛgvedic manuals is *Ṛgvidhāna* and *Ṛgvedaprātiśākhya*. We may not be surprised that we find both in Bhaṭṭoji's *Sāra*. In sharp contradistinction to the *Bhāṣya* of Sāyaṇa-Mādhava of which the *Sāra* claims to be an essence, Bhaṭṭoji declares the *Ṛgvidhāna* as an authority next to that of the Sūtrakāra as far as the *viśeṣaviniyoga* is concerned (*ṛgvidhānādito 'py avagantavyaḥ*).[69] This seems to be a significant departure from the Sāyaṇa's *bhāṣya*, where *śrauta viniyoga*, or public ritual application, appears as the only acknowledged use of Ṛgvedic *mantra*s worth mentioning. We should perhaps not forget that Sāyaṇa was a Taittirīya Yajurvedin while Bhaṭṭoji, Sārasvata brāhmaṇa, would probably belong to the Āśvalāyana Ṛgveda fold. Thus a family and a particular brāhmaṇa community tradition may have influenced the concept of the work of a commentator as well as his religious affiliation may have done. Furthermore, the longish *bhāṣya* on the first hymn of ṚS 1.1. by Sāyaṇa-Mādhava, replete with quotations from Yāska's *Nirukta* and Pāṇini finds only scant reflection in the *Sāra*, which offers a few different etymologies and highlights different points. Also in its grammatical portion Bhaṭṭoji's *Sāra* differs from Sāyaṇa-Mādhava's *Bhāṣya* by, among other things, including quotations from the *Ṛkprātiśākhya*. And perhaps the most striking difference between the two is their handling of their important points of reference and constructing textual authority. One thing that stands out conspicuously in contradistinction to Sāyaṇa is Bhaṭṭoji's mention of the *Ṛgvidhāna* as an apparently valid means of cognition with reference to the quest for the meaning and purpose (*artha*) of the *mantra*s. This feature seems to correspond to the already mentioned marked predilection of later class of minor Ṛgvedic manuals from Mahārāṣṭra to accept *Ṛgvidhāna* along with *Ṛkprātiśākhya* as the most important sources of textual authority.[70]

Both Sāyaṇa-Mādhava and Bhaṭṭoji end their respective *bhāṣya*s on the ṚS I.1.1 with a formulation that appears to remain functionally parallel in both cases. It received a form of a highlighted verse in Patankar's edition. The first half of it looks almost identical in the two. In Mādhava-Sāyaṇa it reads: *vedāvatāra ādyāyā ṛco 'rthaś ca prapañcitaḥ*; in Bhaṭṭoji it reads: *vedāvatāra ādyāyā ṛco 'rthas tu prapañcitaḥ*. But the second half proves en-

68. See Galewicz (2014 and 2017).
69. Patankar (1947: 10).
70. See Galewicz (2017).

tirely different: Mādhava-Sāyaṇa: *vijñātaṃ vedagambhīryam atha saṃkṣipya varṇyate;* Bhaṭṭoji: *autsargikam ito jñeyaṃ viśeṣas tu pravakṣyate* (the general sense can hence be understood ; now the particular...). By this Bhaṭṭoji seems to frame the relationship between the long explanation of the first stanza (*ṛc*) and the rest of the commentary as mirroring the declaration announced in the concluding verse of the preamble which remains true to the rhetoric of Mādhava-Sāyaṇa. Yet, for some reason he chose to put it in a different formulation, suggesting perhaps a more detailed and down-to-the fact explanation, probably having in mind the grammatical one. One more general difference between the two: Bhaṭṭoji's *Sāra* lacks the formal structure of a debate with opponents' views clearly marked as such in Sāyaṇa-Mādhava's *bhāṣya*. We must remember that Sāyaṇa himself seems never to call his commentaries by the name of *bhāṣya*, preferring *vyākhya*/*vyākhyāna* instead. The colophons may have come from the hands of the editors. The name of *bhāṣya*, however, features prominently in conspicuously standardized colophons to most of the Vedic commentaries produced in early Vijayanagara and apparently successfully established itself as the one through which future generations came to refer to Mādhava-Sāyaṇa's commentaries. [71]

It would be probably too naïve to simply take for granted a general pan-Indian recognition for the commentarial works of Sāyaṇa-Mādhava, which may not have been necessarily well known to the North of the area of political and cultural influence of once powerful Vijayanagara and influential lineage of Śṛṅgeri pontiffs. Now, we must remember an important link between the early career of Bhaṭṭoji and the kings of Keḷadi-Ikkeri (so called Keḷadi Nāyakas). As we know from the invocatory verses to the *Tattvakaustubha*, Bhaṭṭoji had composed this work at the request of King Veṅkatendra, a ruler of Keḷadi (1604-1626) in western Karnataka, one of

71. Another concept worthy of attention with respect to Bhaṭṭoji's world and its possible connections to the cultural memory of Vijayanagara is the qualification to the name of Sāyaṇa that we meet in some of the colophons to his works. A number of them call him *sudhānidhi* — the treasure trove of the nectar of a doctrine, and we meet it in several non-Vedic works of his like *Alaṃkārasudhānidhi*, *Subhāṣitasudhānidhi*, etc. Another interesting qualification to the name of Sāyaṇa can be seen in a colophon to his *Alaṃkārasudhānidhi* where he is said to be *sakalavidyānidhānabhūta*, *i.e.* "the one who is a treasure-trove of the concluding form of all knowledge" — an appellation highly suggestive of a scholarly attitude of final synthesis. I am reminded by this of a title conferred to Kavīndrācārya, who used to be styled *sarvavidyānidhāna* and who perhaps also composed a Bhāṣya to the Ṛgveda.

the successor states to the erstwhile empire of Vijayanagara which at this time must have been reduced to its eastern provinces. [72] Now, we know the kings of Ikkeri to have been especially generous to Śr̥ṅgeri Śaṅkarācārya gurus, [73] the same lineage of spiritual leaders to which Mādhava (Vidyāraṇya) belonged. And where but not in Śr̥ṅgeri could the respect for Mādhava-Vidyāraṇya and his ideas have been more alive? As for Bhaṭṭoji, he may have never visited Śr̥ṅgeri itself but it is quite probable that he spent some time in Keḷadi along with his brother, who is believed to have won debates against Mādhvas at the Keḷadi kings' court. [74] It is beyond doubt that Bhaṭṭoji must have enjoyed some form of patronage from Keḷadi kings while already in Kāśi, which was very much the custom of the day with his contemporaries benefitting from support by Hindu royal patrons who inscribed themselves within the political context of the Mughal empire. On the other hand, it was noticed that in a number of his works Bhaṭṭoji shows a considerable amount of distrust towards the Dvaita Vedānta ideas of Mādhva authors while launching criticism against their strategies of textual exegesis. [75] In this, he might have been influenced by his teacher Appaya Dīkṣita, whose enmity towards Mādhvas is relatively well known. [76] If only we knew more than we do of Bhaṭṭoji's communal identity we might add some possible bias deriving from his probable connection to one of the Sārasvata *maṭha*s. [77] Perhaps also his Advaita predilections and enmity towards Dvaita Mādhva authors stemmed as much from his personal history, education (his guru Śeṣa Kr̥ṣṇa is believed to have "belonged to the Advaita sect" [78]) and choice, as they did, at least to some extent, from his community roots: as a [Gauda] Sāraswata brāhmaṇa he derived from a community originating from the Konkana littoral and divided among groups affiliated to several differ-

72. See the invocatory verses to *Tattvakaustubha* in the Kumbhakonam 1990 edition, p. 44. See also Hultsch (1896: xii) and Dasgupta (1932: 219).

73. See Gode (1956), Bronkhorst (2012).

74. See O'Hanlon (2012: 126).

75. See, for instance, Deshpande (2014).

76. See Deshpande (2014: 117) : "In all probability, he [Bhaṭṭoji] was already under the influence of Advaitic philosophy in general, and of the works of Appayya in particular." These circumstances betray a complex identity of Bhaṭṭoji whose alleged Sārasvata origins might otherwise suggest a closer affinity to Mādhva Vaiṣṇava traditions.

77. One may only speculate on the probability of Bhaṭṭoji's connections to a Sāraswata *maṭha* center which has been known for its Advaita orientation, like the Sri Kavale Maṭha in Goa.

78. See Aryavaraguru (1912: 247).

ent spiritual leaders and religious centers (*maṭha*) of which one has been known for its non-dualist orientation (Śrī Kavale Maṭha in Goa). Be it as it may, for the immediate focus of this essay a more important problem is that of how to understand Bhaṭṭoji's intention to highlight his work's relationship to Mādhava-Sāyaṇa, the author of the *Ṛgvedabhāṣya* whose conventions Bhaṭṭoji appears to interfere, if not play, with. And this against the background of Bhaṭṭoji's works on *vyākaraṇa* in which the ideas of Mādhava the grammarian, the alleged author of the *Dhātuvṛtti* happen to be opposed or criticized.

In this respect we should perhaps take more seriously a remark by Pt. Pāṭankar, the custodian of the Bhaṭṭoji's *Vedabhāṣyasāra* manuscript, reproduced in Gode (1947). The remark concerns the allegedly ambiguous attitude of Bhaṭṭoji towards the authority of Mādhava in matters of grammar: According to Pāṭankar, Bhaṭṭoji would tend "in his *Vyākaraṇagrantha*" to resort to the honorific plural of *vedabhāṣyakārāḥ* when he needed to corroborate his own views while preferring singular *mādhavoktam* when he chose to voice a different opinion. [79] An attitude of this kind could be seen as one of the distinguishing marks of Bhaṭṭoji and, more generally, also of the new formation of premodern Sanskrit intellectuals that not only transformed the cultural scene of the early 17th century Banaras but also redefined the emerging communication network linking the intellectuals of the North and the South of the Indian Subcontinent in a new way. [80] However, the perspective adopted in this essay reflects an attempt at historicizing our own attitude towards the puzzle of the fragmented archive and contradicting evidence. An attitude necessitated not only by scant evidence and the factual construction of the past but also one including a conscious look back and behind in an attempt to trace the transformations in the meaning of key concepts along with the changing historical circumstances. Authoring a commentary on the Veda in the early 17th century Banaras must have meant an altogether different thing than writing a Vedic *bhāṣya* in the late 14th century Vijayanagara. While the latter case must have meant a gesture of participation and inclusion within the large-scale imperial project of a totalizing political ambition, the former must have remained an individual act of asserting competence in the rules and conventions of a particular type of commentary

79. See Gode (1947: 4, n. 1).
80. See Stoker (2007), Minkowski–Hanlon (2015), and Fisher (2017).

situated within the grammatical tradition and subject to exigencies and circumstances of the newly formed brahmanical ecumene within the broader horizon of the Mughal imperial formation. While the latter set new patterns for the legitimation of political power, the former looked back to the latter in order to find a point of reference in the form of an established genre probably in order to mobilize it for the new sense of the intellectual expertise arising in the early modern period.

All in all, if we agree with Skinner and Ganeri that, especially in the early modern Indian context, a form of authorial intervention worth considering in addition to a socio-political one can be imagined to be the "intertextual intervention," the one embodied in the text of Bhaṭṭoji's *Sāra* should be understood as directed towards the discipline of Vyākaraṇa rather than that of Mīmāṃsā or any sectarian religious tradition of understanding the Vedic textuality. The rhetoric of representing his relationship to the Vedic commentarial tradition should be taken as a way of mobilizing the resources of such relation for the act of ascertaining one's superior position as a linguist and expert in deploying the Pāṇinian apparatus for the sake of effective analysis of Vedic language — a visible proof of expertise in a new competitive world of premodern intellectuals of Banaras and their new clientele in the city and beyond.

References

Primary sources

Apāṇinīya Pramāṇata of Melpattūr Nārāyaṇabhaṭṭapādā. Ed. by E.V. Raman Namputiri. Trivandrum, 1942.

Bernier, François. 1914. *Travels in the Mogul Empire, A.D. 1650-1668*. Transl. by A. Constable. 2nd ed. Revised by V.A. Smith. London: Oxford University Press.

— 1699. *Les Voyages de Francois Bernier ... contenants la descriptions des états du Grand Mogol...* Vol. II. Amsterdam: Paul Marret.

Kavīndrācāryasūcipatram. Kavindracharya List. Edited with Introduction by L. Ananta Krishna Sastri. Baroda: Central Library, 1921.

Laghutrimunikalpataru [of] Veṅkaṭācalasūri. In: *Vaiyākaraṇa Siddhānta Kaumudī*. Ed. by Pt. Shivadatta Shastri. Kalyan-Bombay: Gangavishnu Shrikrishnadass, Laxmi Venkateshwar Press, 1932, p. 1-31.

Mādhavīyā Dhātuvṛtti by Sāyaṇācārya. Ed. by Dvarikadas Shastri. Varanasi, 1964.

Müller, Max F., ed. 1890-1892. *Rig-Veda-Samhitâ. The Sacred Hymns of the Brahmans together with the Commentary of Sayanacharya*. 2nd ed. London: Henry Frowde.

Prayogaratna of Nārāyaṇa Bhaṭṭa. Ed. by V.L. PAṆŚĪKAR. Nirṇaya Sāgara Press, 1915.

Ṛgvedasaṃhitā with the Commentary of Sāyaṇācārya. Ed. by N.S. SONTAKKE. Poona: Vaidika Saṃśodhana Mandala, 1933.

Ṛgveda with the Padapāṭha and the Available Portions of the Bhāṣya-s by Skandasvāmin and Udgītha, the Vyākhyā by Veṅkaṭa-Mādhva and Mudgala's Vṛtti Based on Sāyaṇabhāṣya. Ed. by VISHVA BANDHU. Vol. 1. Hoshiarpur, 1965.

Sasvāhākaraprayoganirṇayā samantrakośā ca ṛksaṃhitā. Ed. by Wāsudev Laxman ŚĀSTRĪ PAṆŚĪKAR. Mumbai: Nirṇaya Sāgara Press, 1930.

STEELE, Arthur. 1868 [1827]. *Law and Custom of Hindoo Castes within the Dekhun Provinces Subject to the Presidency of Bombay*. London: W.H. Allen & Co.

Vaiyākaraṇa Siddhānta Kaumudī. Ed. by Pt. Shivadatta SHASTRI. Kalyan and Bombay: Gangavishnu Shrikrishnadass, Laxmi Venkateshwar Press, 1932.

VBhBhS = *Vedabhāṣyabhūmikāsaṅgrahaḥ*. Ed. by Pt. Baladeva UPADHYAYA. Varanasi, 1958 [1934].

Vedabhaṣyasāra of Bhaṭṭoji Dīkṣita. *Ṛksaṃhitā-sapadapāṭhā śrībhaṭṭojidīkṣita-praṇīta-vedabhāṣyasārasamanvitā*. Edited by R.N. PATANKAR, with Introduction by P.K. GODE. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1947.

Catalogues

[DC MADRAS I.1]. *Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts of the Government Oriental Manuscript Library, Madras*. Ed. by M. Seshagiri SASTRI. Vol. 1.1. Madras, 1901.

[DC MADRAS I.2-3]. *A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras*. Ed. by M. Shagiri SASTRI, M. RANGACHARYA, and Rao BAHADUR. Vol. 1.2-3. Madras: Madras Government Press, 1904.

[DC TANJORE]. *A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Tanjore Mahārāja Serfoji's Sarasvatī Mahāl Library, Tanjore*. Ed. by P.P.S. SASTRI. Vol. 1-2. Srirangam: Vani Vilas Press, 1928.

[DC POONA]. *Descriptive Catalogue of the Government Collections of Manuscripts Deposited at the Deccan College, Poona*. Ed. by N.D. BANHATTI *et al.* Vol. 1.1. Bombay: Government Central Press 1916.

[DC ADYAR]. *Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Adyar Library*. Ed. by F. Otto SCHRADER. Vol. 1. Mylapore and Georgetown, 1908.

[DC ADYAR]. *Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Adyar Library*. Ed. by Pandit KRISHNAMACHARYA. Vol. 1. Madras, 1947.

AUFRECHT, Teodore, ed. *Catalogus Catalogorum*.

BISWAS, A.K. and PRAJAPATI, eds. 1998. *Bibliographic Survey of Indian Manuscript Catalogues*. Delhi: Eastern Books.

BÜHLER, Georg. 1868. "Report of: Tour to Southern Maratha Country in Search of Sanskrit Manuscripts". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 22: 315-325.

HULTZSCH, Eugene. 1896. *Reports on Sanskrit Manuscripts in Southern India, II*. Madras: Superintendent Gov. Press.

[NCC]. *New Catalogus Catalogorum*. Vol. 1-19. Madras, 1937-2012.

Notices of Sanskrit Manuscripts. Ed. by Rajendra LAL MITRA and Haraprasada SASTRI. Delhi: Sharada Prakashan, [no date], vol. X. [1st complete ed. Calcutta 1871-1911].

WINTERNITZ, Maurice, ed. 1902. *A Catalogue of South Indian Sanskrit Manuscripts (Especially those of Whish Collection) Belonging to the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. London: Royal Asiatic Society.

Secondary sources

ARYAVARAGURU, Ranganathasvamy. 1912. "On the Śeṣas of Benares". *Indian Antiquity* 41 (November 1912): 245-253.

BALI, Suryakant. 1976. *Bhaṭṭoji Dīkṣita. His Contribution to Sanskrit Grammar*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

BELVALKAR, Shripad Krishna. 1915. *An Account of the Different Existing Systems of Sanskrit Grammar. Being the Vishwanath Narayan Mandlik Gold Medal Prize-Essay for 1909*. Poona: Shripad Krishna Belvalkar.

BRONKHORST, Johannes. 2012. "Bhaṭṭoji and the Revival of the Philosophy of Grammar". In: *Saṃskṛta Sadhūta. Goodness of Sanskrit. Studies in Honour of Professor Ashok N. Aklujkar*. Ed. by Ch. WATANABE *et al.* New Delhi: D.K. Printworld, p. 54-85.

— 2005. "Bhaṭṭoji Dīkṣita on *sphoṭa*". *Journal of Indian Philosophy* 33.1: 3-41.

BRONNER, Yigal. 2015. "South Meets North. Banaras from the Perspective of Appayya Dīkṣita". *South Asian History and Culture* 6.1: 10-31.

CONLON, Frank F. 1974. "Caste by Association. The Gauda Sarasvata Brahmana Unification Movement". *The Journal of Asian Studies* 33.3: 351-365.

DASGUPTA, Surendranath. 1932. *A History of Indian Philosophy*. Vol. 2. London: Cambridge University Press.

DERRETT, J. and M. DUNCAN. 1959. ""*Bhū-bharaṇa*, *bhū-pālana*, *bhū-bhojana*". An Indian Conundrum". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22.1/3: 108-123.

DESHPANDE Madhav, M. 2011. "Will the Winner Please Stand up. Conflicting Narratives of a 17th Century Philosophical Debate from Karnataka". In: *Knowing India. Colonial and Modern Constructions of the Past. Essays in Honor of Thomas R. Trautmann*. Ed. by C. TALBOT. New Delhi: Yoda Press, p. 366-380.

— 2012. "Bhaṭṭoji Dīkṣita's Perceptions of Intellectual History. Narrative of Fall and Recovery of the Grammatical Tradition". In: *Saṃskṛta-Sādhutā: Goodness*

of Sanskrit. Studies in Honour of Professor A.N. Aklujkar. Ed. by C. WATANABE *et al.* New Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd., p. 172-196.

DESHPANDE, Madhav M. 2014. "Appayya Dīkṣita and the Lineage of Bhaṭṭoji Dīkṣita". *Journal of Indian Philosophy* 44: 115-124.

D'INTINO, Silvia. 2008. "Meaningful Mantras. The Introductory Portion of the *Ṛgvedabhāṣya* by Skandasvāmin". In: *Śāstrārambha. Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. Ed. by Walter SLAJE. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, p. 149-170.

FISHER, Elaine M. 2015. "Public Philology. Text Criticism and the Sectarianization of Hinduism in Early Modern South India". *South Asian History and Culture* 6.1: 50-69.

— 2017. *Hindu Pluralism Religion and the Public Sphere in Early Modern South India*. Oakland: University of California Press.

GALEWICZ, Cezary. 2010. *A Commentator in Service of the Empire. Sāyaṇa and the Royal Project of Commenting on the Whole of the* Veda. Wien: De Nobili.

— 2014. "A Socio-textual Ecology of the *Ṛgvedadaśagrantha*". In: *Rethinking Western India. The Changing Contexts of Culture, Society and Religion*. Ed. by Dusan DEÁK and Daniel JASPER. Delhi: Orient Blackswan, p. 48-71.

— 2017. "If you don't know the source, call it a *yāmala*. Quotations and Ghost Titles in the *Ṛgvedakalpadruma*". In: *Adaptive Reuse. Aspects of Creativity in South Asian Cultural History*. Ed. by E. FRESCHI and Ph. MAAS. Wiesbaden: Harassowitz, p. 327-354.

GANERI, Jonardon. 2011. *The Lost Age of Reason. Philosophy in Early Modern India 1450-1700 CE*. Oxford: Oxford University Press.

GENETTE, Gérard. 1997 [1987]. *Paratexts. Thresholds of Interpretation*. Transl. by Jane E. LEWIN. Cambridge: Cambridge University Press.

GLUSHKOVA, Irina. 2016. "Looking around the Institution of Tīrtha-Yātrā in the Context of Maratha Expansion". In: *Narratives, Routes and Intersections in Pre-Modern Asia*. Ed. by R. SESHAN. Routledge India, p. 167-206.

GODE, P.K. 1940. "Bernier and Kavīndrācārya Sarasvatī at the Mughal Court". *Annals of S.V. Oriental Institute (Tirupati)* 1: 1-16.

— 1945. "Some Evidence about the Location of the Manuscript Library of Kavīndrācārya Sarasvatī at Benares in A.D. 1665". In: *Jagadvijayachandas of Kavindracharya*. Ed. by C. Kunhan RAJA. Bikaner: Anup Sanskrit Library, p. xlvii-lvii.

— 1947. "A Rare Manuscript of the *Vedabhāṣyasāra* of Baṭṭoji Dīkṣitam". In: Vedabhāṣyasāra *of Bhattoji Dīksita*. Ed. by R.N. PATANKAR. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, p. 3-6.

— 1956. "The contact of Bhaṭṭoji Dīkṣita and Some Members of his Family with the Keḷadi Rulers of Ikkeri between c. 1592 and 1643". In: *Studies in Indian Literary History*. Vol. 3. Poona: Prof. P.K. Gode Collected Works Publication Committee, p. 203-6. [Originally published in *Journal of the Oriental Institute* (Baroda) 4 (1954): 33-36].

GOPAL, Ram. 1968. "Vedic Quotations in the *Kāśikā* and *Siddhānta-kaumudī*". *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 48-49: *Golden Jubilee Volume 1917-1967*: 227-230.

GUHA, Sumit. 2009. "The Frontiers of Memory. What the Marathas Remembered of Vijayanagara". *Modern Asian Studies* 43.1: *Expanding Frontiers in South Asian and World History. Essays in Honour of John F. Richards*: 269-288.

O'HANLON, Rosalind. 2010. "Letters Home. Banaras Pandits and the Maratha Regions in Early Modern India". *Modern Asian Studies* 44.2: 201-240.

— 2012. "Speaking from Siva's Temple. Banaras Scholar Households and the Brahman 'Ecumene' of Mughal India". In: *Religious Cultures in History*. Ed. by R. O'HANLON and D. WASHBROOK. London and New York: Routledge, p. 121-145.

O'HANLON, Rosalind and Christopher MINKOWSKI. 2008. "What Makes People Who They Are? Pandit Networks and the Problem of Livelihoods in Early Modern Western India". *Indian Economic & Social History Review* 45: 381-416.

HOUBEN, Jan E.M. 2008. "Bhaṭṭoji Dīkṣita's 'Small Step' for a Grammarian and 'Giant Leap' for Sanskrit Grammar". *Journal of Indian Philosophy* 36: 563-574.

KOSELLECK, Reinhart. 2002. *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. Transl. by T.S. PRESNER *et al.* Stanford: Stanford University Press.

KULKE, H. 1985. "Maharajas, Mahants and Historians. Reflections on the Historiography of Early Vijayanagara and Sringeri". In: *Vijayanagara. City and Empire.* Vol. I. Ed. by A. Libera DALLAPICCOLA. Stuttgart: Steiner Verlag, p. 120-143.

MINKOWSKI, Christopher. 2008. "Why Should We Read the Maṅgala Verses?" In: *Śāstrārambha. Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. Ed. by Walter SLAJE. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, p. 1-24.

— 2010. "Sanskrit Scientific Libraries and Their Uses. Examples and Problems of the Early Modern Period". In: *Looking at it from Asia. The Processes that Shaped the Sources of History of Science*. Ed. by Florence BRETELLE-ESTABLET. Vol. 265. Springer, p. 81-114.

MINKOWSKI, Christopher, Rosalind O'HANLON, and Anand VENKATKRISHNAN. 2015. "Social History in the Study of Indian Intellectual Cultures?" *South Asian History and Culture* 6.1: 1-9.

PATANKAR, R.N., ed. 1947. See *Vedabhaṣyasāra*.

PATTON, Laurie L. 1997. "Making the Canon Commonplace. *Ṛgvidhāna* as Commentarial Practice". *The Journal of Religion* 77.1: 1-19.

POLLOCK, Sheldon. 2001. "New Intellectuals in Seventeenth-Century India". *The Indian Economic and Social Review* 38.1: 3-31.

— 2015. "Introduction". In: *World Philology*. Ed. by Sheldon POLLOCK, Benjamin ELMAN, and Ku-ming CHANG. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, p. 1-24.

RENOU, Louis. 1928. *Les Maîtres de la philologie védique*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

SARMA, Sreekrishna E.R., ed. 1968. *Apāṇinīya-prāmānya-sādhanam by Nārāyaṇa Bhaṭṭapāda. Edited with Introduction, English Translation and Notes*. Tirupati: Sri Venkateswara University.

SASTRY, Ramaswamy V.A. 1942. *Jagannāṭha Paṇḍita*. Annamalainagar.

SHASTRI, Haraprasad. 1912. "Dakshini Pandits at Banaras". *Indian Antiquary* 41 (January 2012): 7-13.

SHASTRI, Shivadatta, ed. 1932. See *Vaiyākaraṇa Siddhānta Kaumudī*.

SKINNER, Quentin. 2002. *Visions of Politics*. Vol. 1: *Regarding Method*. London: Cambridge University Press.

SLAJE, Walter, ed. 2008. *Śāstrārambha. Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

— 2010. "Sāyaṇa oder Mādhava. Verfasserschaft und Reihenfolge der Saṃhitā-Kommentare aus Vijayanagara". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 160: 383-414.

STOKER, Valerie. 2007. "Vedic Language And Vaiṣṇava Theology. Madhva's Use of Nirukta in his *Ṛgbhāṣya*". *Journal of Indian Philosophy* 35: 169-199.

— 2016. *Polemics and Patronage in the City of Victory. Vyāsatīrtha, Hindu Sectarianism, and the Sixteenth-Century Vijayanagara Court*. Berkeley: University of California Press.

VERPOORTEN, Jean-Marie. 1991. "Condition profane et condition sacrificielle selon Sāyaṇa-Mādhava". *Acta Orientalia Belgica* 6: 151-170.

WHITE, Hayden. 2002. "Foreword". In: KOSELLECK, Reinhart. *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. Transl. by T.S. PRESNER *et al.* Stanford: Stanford University Press.

Re-Viewing the Tradition
Language, Grammar and History

Madhav M. Deshpande
University of Michigan

When I was studying the tradition of Sanskrit grammar in Pune, during my high school and college years, my study of Sanskrit grammar was limited to trying to understand the meaning of a particular commentary on Pāṇini, mostly Bhaṭṭoji Dīkṣita's *Siddhānta-Kaumudī*. I had not thought at that time that the rules of Sanskrit grammar had any connection with the history of Sanskrit language, beyond the limited understanding that the rules of Pāṇini's grammar are required to validate the form of correct Sanskrit. My traditional teachers of Sanskrit who were steeped in interpreting traditional commentaries on Pāṇini had themselves generally not thought of how this tradition of Sanskrit grammar related to the general question of the history of Sanskrit, nor was it generally perceived that interpretation of Pāṇini's rules is not static, but a changing phenomenon, and that a history of this changing phenomenon could possibly be related to many different aspects of linguistic, social and political history of India. Several leading senior scholars of Sanskrit in Pune, since the days of Sir R.G. Bhandarkar, were already involved in historical approaches to Sanskrit grammar and other aspects of ancient Indian culture [1], but, as students, we were generally not exposed to these issues, nor did our examinations require us to explore this historical dimension.

Slowly my own studies, mostly after my arrival at the University of Pennsylvania as a graduate student and at the University of Michigan as

1. For example, see: "They (the more orthodox grammarians) accordingly tried to invent new maxims of interpretation, tending to show, after a very diligent analysis of the works of the three great sages, that such defects as Chandragomin and others tried to find in the Pāṇinian grammar were in it already implicitly provided for. This procedure was no doubt unhistorical, but so was that of Kātyāyana or of Patañjali." (Belvalkar 1915: 35).

a faculty member, drove me to focus my attention on looking at the tradition of Sanskrit grammar from the point of view of history. In the phase of a preliminary study of Pāṇini using a commentary like the *Siddhānta-Kaumudī*, it is possible to develop a belief that Bhaṭṭoji's explanation of a rule of Pāṇini is what that rule is supposed to mean. However, further studies indicate that Kātyāyana interprets that rule somewhat differently, and that Patañjali, after criticizing Kātyāyana, develops another distinctive interpretation. Other commentaries offer further modifications. During my early study days, I used to think in categorical terms. All these different interpretations cannot be correct. At the most, one of these is probably correct, and others must be incorrect. Eventually, I began to think differently. What are the reasons that these different commentators are led to offer somewhat different interpretations? Is it possible that the Sanskrit usage they were familiar with was somewhat different from time to time and place to place? Is it possible that the theoretical foundations of grammatical rule formation may have changed over time? In searching for the "why" of these differences, one is inevitably forced to broaden one's search. History of grammar is connected with the history of language, but it is also connected with the changing religious, cultural, and political environment within which the grammarians lived. Exploring all such possible interconnections made the study of Sanskrit grammar more and more fascinating and rewarding for me.

After reading Bhaṭṭoji's interpretation of a rule of Pāṇini, if we can say that this is how Bhaṭṭoji interprets this rule, rather than asserting that this is what Pāṇini's rule means, we are then free to enquire about how Bhaṭṭoji came to interpret this rule in this particular way. Questioning every commentator of Pāṇini in this way, and ultimately questioning Pāṇini himself in this way, we slowly begin to build a broader understanding of intellectual history in ancient India. Language is continuously changing. Similarly grammatical conceptions are changing, and the change in grammatical conceptions may or may not be related to the change in language, and it could be related to other changes reflected in philosophical or religious traditions of the time.

Within the Sanskrit tradition itself, one finds several divergent attitudes to the study of original texts and commentaries. Ram Shankar Bhattacharya (1966: 21) points to a passage in Kumārila's *Tantravārttika* (2-3-6-16): *sūtreṣv eva hi tat sarvaṃ yad vṛttau yac ca vārttike*, "whatever is found in the commentary and the *Vārttika* is already entirely found in the

Sūtras."

Bhattacharya says that this same tendency is found in the tradition of Sanskrit grammar in Jinendrabuddhi's commentary *Nyāsa* on the *Kāśikāvṛtti*, and in Bhairavamiśra's commentary *Bhairavī* on Nāgeśabhaṭṭa's *Śabdenduśekhara*. Within this approach, the commentaries do not develop any new ideas, but only bring out what is already hidden in the original Sūtras. What would be the history of Sanskrit grammar with such an approach? At best, it could be seen as the history of bringing out ideas that are hidden in the original Sūtras, and deemed to be not discovered by the earlier commentators. Even within this approach, one could detect a historically changing aspect of thought.

The more prominent idea commonly held within the Pāṇinian tradition is contained in the maxim *uttarottaraṃ munīnām prāmāṇyam,* "The authority of the sages [increases] successively," found in Kaiyaṭa's commentary *Pradīpa* on Patañjali's *Mahābhāṣya*. This statement is significant in a number of ways. It admits, on the one hand, a historical sequence of Pāṇini, Kātyāyana and Patañjali, and that these three Munis, occasionally, differ from each other in their views. On the other hand, it suggests that the level of authority increases with each successive Muni. Wherever Kātyāyana differs from Pāṇini, Kātyāyana's view prevails over that of Pāṇini. Wherever Patañjali differs from Kātyāyana, Patañjali's view prevails over that of Kātyāyana. Kaiyaṭa's maxim becomes the guiding light for Bhaṭṭoji and his successors, and emboldens scholars within this school to reject views of others, if they do not conform with the views of Patañjali.

I have pointed out in my previous research (Deshpande 1998) that Kaiyaṭa's maxim needs to be viewed as a reflection of an era when Patañjali, seen as an incarnation of Śeṣa, has emerged as an incarnate divinity, whose authority supersedes that of human scholars like Pāṇini and Kātyāyana. Kaiyaṭa refers to Patañjali by the term Nāganātha on *Mahābhāṣya* on P. 4.2.92 indicating that he is fully conversant with the notion that Patañjali is the same as Śeṣa. The grammatical authority of Patañjali seems to rest upon his religious/mythical identity as an incarnation of Śeṣa. This belief in Patañjali's identity with Śeṣa is unknown to Bhartṛhari, even though Bhartṛhari recognizes Patañjali's authority as *ādiśiṣṭa* "foremost among authorities" (*Mahābhāṣyadīpikā*, p. 108). But for Bhartṛhari, occasional disagreements with Patañjali are acceptable, something that for Kaiyaṭa and his successors would become unthinkable.

The second aspect of Kaiyaṭa's statement is that the three founding grammarians are seen as being Munis, and this status grants them almost a superhuman authority. I have discussed elsewhere (Deshpande 1993, 1998) how this process of Muni-fication of grammatical authorities gradually takes place, and finally culminates in the unflinching acceptance in Kaiyaṭa and his successors.

While Kaiyaṭa's approach would distinguish between the views held by Pāṇini, Kātyāyana and Patañjali, even as it would give final authority to Patañjali's views, there are some more radical approaches seen in the grammatical tradition. Consider the statement of Maitreyarakṣita in his *Tantrapradīpa*:

> *na hi bhāṣyakāramatam anādṛtya sūtrakārasya kaścanābhiprāyo varṇayituṃ yujyate | sūtrakāra-vārttikakārābhyāṃ tasyaiva prāmāṇya-darśanāt |* [2]
>
> "It is inappropriate to describe any intention of Pāṇini by setting aside the view of Patañjali, because Pāṇini and Kātyāyana have already indicated the authority of Patañjali."

This is the most confusing assertion. How did Pāṇini and Kātyāyana already approve of the authority of Patañjali, who is yet to arrive in history? Such a question disturbs modern scholars, till we notice that there is a tradition associated with the Naṭarāja Śiva of Chidambaram that Śeṣa/Patañjali and Pāṇini are together in watching the dance of Naṭarāja. Grammarians who were centuries apart in terms of a chronological understanding of history are sitting next to each other on the mythic stage of the dance of Naṭarāja Śiva. Within this mythic world, Pāṇini is seen as accepting the authority of Patañjali. Grammatical conceptions of authority have deep roots in the religious/mythic conceptions. Without this understanding, we can be at a loss to comprehend the statement of a grammarian like Maitreyarakṣita.

Before the emergence of such powerful mythologies, Kātyāyana and Patañjali themselves seem to be relatively free in their critical approach to their predecessors. The genre of Vārttika is traditionally defined as: *ukta-anukta-durukta-cintākaraṃ vārttikam*, "Vārttika considers what has been said by the original author, what has not been said, and what has not been said well." This characterization of the genre of Vārttika fits Kātyāyana's *Vārttika*s very aptly. Clearly, Kātyāyana has full respect for

2. Introduction to Maitreyarakṣita's *Dhātupradīpa* by Siris Chandra Chakravarti, p. 2-3.

Pāṇini, and yet he displays his freedom in questioning Pāṇini's statements. With even greater degree of respect accorded to Pāṇini, Patañjali shows his freedom to question Pāṇini's formulations, as well as Kātyāyana's statements. Discussing whether the term *vibhāṣā* does or does not continue into successive rules, Patañjali shows his exasperation: *tad etad atyantasandigdhaṃ vartata ācāryāṇāṃ vibhāṣānuvartate na veti* (*Mahābhāṣya*, vol. 1, p. 34), "It is very confusing of the Respectable Teacher, whether the term *vibhāṣā* does or does not continue."

In another place, not being able to decide the clear import of Pāṇini, Patañjali says: *devā etad jñātum arhanti* (*Mahābhāṣya*, vol. 1, p. 492), "Only the gods may know this." Numerous rules of Pāṇini are rejected (*pratyākhyāta*) by Patañjali as being unnecessary.

This freedom to question the predecessors is not lost even in the works of Bhartṛhari. Bhartṛhari considers Patañjali's *Mahābhāṣya* to be the work of a Ṛṣi (*ārṣe viplāvite granthe*, "when the text composed by the sage was lost," *Vākyapadīya* 2.484) and calls him the foremost authority (*ādiśiṣṭa*, *Mahābhāṣyadīpikā*, p. 108). However, he does not show any awareness of Patañjali being an incarnation of Śeṣa, and he displays his occasional displeasure about certain views of Patañjali: *idaṃ nyāyavido bhāṣyakārasyāpy ayuktam iva lakṣyate* (*Mahābhāṣyadīpikā*, p. 202), "This appears to be incorrect even for Patañjali, the author of the *Bhāṣya*, who knows logic."

As I have described earlier, Kaiyaṭa's maxim becomes the standard doctrine for Bhaṭṭoji Dīkṣita in recognizing Patañjali's overriding supreme authority. However, even in Bhaṭṭoji's works, one occasionally finds interesting remarks that indicate his independent thinking. In his *Śabdakaustubha* (vol. 1, p. 39), Bhaṭṭoji says: *nahi tāvad vārttikaṃ dṛṣṭvā sūtrakṛtaḥ pravṛttiḥ*, "The author of the Sūtras does not have the Vārttika of Kātyāyana in his view when he composes his rules." This is a beautiful historical assertion that we can keep in mind in trying to distinguish Pāṇini's views from those of Kātyāyana and Patañjali. On Pāṇini's rule *akaḥ savarṇe dīrghaḥ* (P. 6.1.101) [3], Bhaṭṭoji's *Siddhānta-Kaumudī* remarks: *ako'ki ity eva suvacam*,

3. "An *a-K* [sound, *i.e. a, I, u, ṛ* or *ḷ]* followed by a homogeneous [*a-C* vowel] is [along with the following vowel replaced with] a long [vowel]." The word *aci* "before an *a-C* sound" continues into this rule from the previous rule. However, while the shortform *a-C* includes *a, i, u, ṛ, ḷ, e, o, ai* and *au*, the diphthongs included in this group play no role in the functioning of this rule, and therefore Bhaṭṭoji says that it would have been better to say that an *a-K* sound followed by an *a-K* sound (rather than a homogenous *a-C* sound) is

"It would be better to state this rule as *ako'ki* [*dīrghaḥ*]." Interestingly, this "better" formulation matches that of Candragomin in his *Cāndra-Vyākaraṇa* (5.1.106). Clearly, Bhaṭṭoji had the audacity to implicitly claim that certain formulations of Candragomin are superior to those of Pāṇini. I say implicitly, since Bhaṭṭoji does not point to Candragomin as his source by name.

I would like to briefly discuss another example of freedom of thought within the tradition. Pāṇini's rule *nājjhalau* (1.1.10), "Vowels and consonants are not [homogeneous with each other]," is designed to prevent homogeneity (*sāvarṇya*) between vowels and consonants, that could occur in some cases due to identity of point of articulation (*sthāna*) and the articulatory effort (*prayatna*), by the previous rule *tulyāsyaprayatnaṃ savarṇam* (1.1.9), "sounds that have the same point of articulation and the articulatory effort are homogeneous (*savarṇa*) with each other." The interpretive problems with this rule have kept many commentators busy for centuries. Patañjali, on P. 1.1.10, proposes a finer sub-classification of articulatory efforts, so that there is no occasion for any vowels and consonants becoming homogeneous. But if one accepts this newer sub-classification of articulatory efforts, there is no need to have a preventive rule like *nājjhalau* (P. 1.1.10). What should one do? Stick with Pāṇini's understanding of articulatory effort and the formulation of *nājjhalau*, or accept the newer sub-classification of articulatory effort and dispense with Pāṇini's rule. Facing this dilemma, Nāgeśabhaṭṭa says in his *Bṛhacchabdenduśekhara* (Vol 1, p. 48): *yadi tu sūtravṛttyādiṣu śraddhājāḍyam apahāya prayatnabhedād evaitad-vyāvarttyasāvarṇyānāṃ na sāvarṇyam ity ucyate, tadā santu sapta eprayatnāḥ, māstu ca nājjhalāv iti sūtram*, "If, by abandoning the dullness of faith in rules and commentaries, one says that there is no homogeneity [between vowels and consonants] due to difference in their articulatory effort, then let there be [the sub-classification into] seven articulatory efforts, and let go the rule *nājjhalau*."

Clearly, Nāgeśabhaṭṭa is displaying his independence, and willingness to choose rationality over faith, at least occasionally.

replaced by a long vowel (*ako 'ki dīrghaḥ*). This is seen as an improvement over Pāṇini's formulation. With this formulation, one can shorten the rule by being able to drop the word *savarṇe*. In the formulation "an *a-K* sound before an *a-K* sound," we have numerical equivalence of the members included, and, therefore, the principle of *yathāsaṃkhya* "one-to-one numerical correlation" comes into play, giving us the meaning of the rule that will provide us a substitution of, for instance, *a* before only *a* with a long *ā*.

Finally, I want to return briefly to Patañjali's *Mahābhāṣya*. There are places within Patañjali's *Mahābhāṣya*, where one gets some wonderful glimpses of historical clarity in relation to what is old and what is new, and what works and what does not work. For example, Patañjali points out that Kātyāyana newly proposes a definition of a sentence (*vākya*), and suggests that certain grammatical operations take place under the condition "within the same sentence" (*Mahābhāṣya* on P. 2.1.1, Kielhorn edn, vol. I, p. 367-8): *idam adya apūrvaṃ kriyate vākyasaṃjñā samānavākyādhikāraś ca*, "This is now newly stipulated, namely the [definition] of the term *vākya* (sentence), and a condition 'in the same sentence.'" [4]

He is pointing to a new development in grammatical description initiated by Kātyāyana, in comparison with Pāṇini's original formulations. There are many such places in the *Mahābhāṣya* that are useful in reconstructing a developmental history of grammatical conceptions. This points to a need to distinguish what is historically Pāṇinian and what is not. Making such distinctions is absolutely essential in arriving at historical clarity in our understanding. Besides this distinction, Patañjali makes another distinction, namely theories or formulations that work and that don't work.

Patañjali [*Mahābhāṣya*, Kielhorn edn, vol. I, p. 14] says: *siddhyaty evam, apāṇinīyaṃ tu bhavati*, "This way the grammatical procedure is successful, but the procedure becomes un-Pāṇinian." This is a wonderful formulation, and we can extract some useful guidance from its implications [5]. This gives us two independent parameters to evaluate every grammatical formulation, namely is it historically Pāṇinian or not, and whether it is successful or not. Historically Pāṇinian procedures/formulations may or may not be successful in achieving their goals, and similarly non-Pāṇinian procedures/formulations may or may not be successful in achieving their goals. Deciding whether a certain formulation is Pāṇinian or un-Pāṇinian requires a different kind of investigation, as compared to judging the success or failure of a certain formulation. Paul Kiparsky's (1979) investigation of the distinctive meanings of the option terms *vā* (preferably), *vibhāṣā* (marginally), and *anyatarasyām* (optionally) is a modern example of discovering the most likely intended meanings of these terms in Pāṇinian grammar, which were not known to the tradition. Kiparsky's

4. See Deshpande (1987) for an extended discussion of the changing notions of sentence in the Pāṇinian tradition.

5. For a more detailed discussion, see Deshpande (1975: 4-6).

methodology of judging the resulting formations in reference to their relative statistics of actual occurrences is a new advance over the traditional mode of argumentation, and yet it resulted in a conclusion that can be stated in Patañjali's words as: *siddhyaty evaṃ pāṇinīyaṃ ca bhavati*, "The procedure is successful, and it is Pāṇinian."

There are many places in Patañjali's *Mahābhāṣya* where he discusses the new proposals made by Kātyāyana. In some places he defends Kātyāyana's new formulations, while he rejects them in other places. In those cases, where he finds Kātyāyana's suggested formulations not yielding the desired results [6], one needs to say: *naivaṃ siddhyati, apāṇinīyaṃ ca bhavati*, "The procedure is not successful, and it also becomes un-Pāṇinian." But, in such places, we need to take a close look at the notion of the success of a grammatical procedure in deriving a "desired" formation. Were Pāṇini, Kātyāyana and Patañjali dealing with the same state of the same language, or were they dealing with different states of an evolving language? This is an old debate [7], and I am just referring to it to bring it back into a new examination. Especially in the era of computerization of Pāṇini's grammar to computationally derive Sanskrit formations, the historical aspect of the Pāṇinian interpretation needs to be taken into account. If we assume that Pāṇini composed his grammar to derive the language of the Śiṣṭas as he knew it, are we, by chance, using his grammar to derive Sanskrit formations that he may not have been aware of, and probably did not intend to derive. I (Deshpande 1983, 1985 and 1988) have drawn attention to some usages found in the northwestern Sanskrit that seem to fit certain rules of Pāṇini, for which we do not find attestations coming from later Sanskrit literature produced in different regions of India. Hans Hock (2012) has taken this investigation further in arguing that while Pāṇini was a grammarian from the northwestern frontier of India, Kātyāyana and Patañjali were describing the Sanskrit of the Madhyadeśa. It is useful to remind ourselves that the standard usage of Sanskrit for Patañjali comes from the central region of Āryāvarta, which is to the east of Punjab, west of Prayāga, to the south of the Himalayas and

6. For example, consider Kātyāyana's philosophical alternative of *ākṛti-grahaṇa* "reference to the sound-universals" to replace Pāṇini's *savarṇa-grahaṇa* "coverage of homogeneous varieties," (Deshpande 1975: 17ff).

7. Rocher (1962), Devasthali (1962), Laddu (1974), Deshpande (1978), Sarangi (1985) and Salomon (1989).

to the north of the Vindhyas [8]. Pāṇini's homeland of Śalātura in the Swat Valley in the Northwest is far outside Patañjali's Āryāvarta, and yet he is using Pāṇini's grammar as a tool to teach the standard Sanskrit of this Āryāvarta. With the spread of Sanskrit far and wide beyond the Āryāvarta in later times, with the commentators emerging from Kashmir to the southern tip of India, Pāṇini's grammar is being adapted to serve the purpose of defining and justifying Sanskrit usages emerging in this extended geography. In this process, we need to carefully observe how new interpretations of Pāṇini's old rules are being proposed by commentators to justify new standards of Sanskrit usage that they are familiar with. Research in Pāṇinian grammar must come to terms with such changing circumstances of history.

References

Belvalkar, S.K. 1915. *Systems of Sanskrit Grammar*. Pune.

Bhattacharya, Ram Shankar. 1966. *Pāṇinīya Vyākaraṇa kā Anuśīlan*. [Hindi]. Banaras: Indological Book House.

Bṛhacchabdenduśekhara by Nāgeśabhaṭṭa. Ed. by Sitaram Shastri. 3 vols. Saraswati Bhavana Granthamala 87. Banaras: Sampurnananda Sanskrit Vishva Vidyalaya, 1960.

Cāndra-Vyākaraṇa by Candragomin [with an Auto-Commentary]. Ed. by Kshitish Chandra Chatterji. 2 vols. Pune: Deccan College, 1953-1961.

Deshpande, Madhav M. 1975. *Critical Studies in Indian Grammarians I. The Theory of Homogeneity [Sāvarṇya]*. The Michigan Series in South and Southeast Asian Languages and Linguistics 2. Ann Arbor: The University of Michigan, Center for South and Southeast Asian Studies.

— 1978. "Pāṇinian Grammarians on Dialectal Variation." *Brahmavidyā, Adyar Library Bulletin* 42: 61-114.

— 1983. "Pāṇini as a Frontier Grammarian." In: *Chicago Linguistic Society 19, Papers from the 19th Regional Meeting*. Chicago: Chicago Linguistic Society, p. 110-116.

— 1985. "Sanskrit Grammarians. Differing Perspectives in Cultural Geography". *Aligarh Journal of Oriental Studies* 2.1-2): 57-68.

— 1987. "Pāṇinian Syntax and the Changing Notion of Sentence". *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 68.1-4: 55-98.

8. Deshpande (1978: 99-101).

DESHPANDE, Madhav M. 1988. "Pāṇini and the Northwestern Dialect. Some Suggestions on Sūtra 3.3.10". In: *Languages and Cultures. Studies in Honor of Edgar C. Polomé*. Ed. by M.A. JAZAYER and W. WINTER. Berlin, New York, and Amsterdam: Mouton – de Gruyter, p. 111-122.

— 1993. "The Changing Notion of Śiṣṭa from Patañjali to Bhartṛhari". *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 47.1: 95-115.

— 1998. "Evolution of the Notion of Authority (Prāmāṇya) in the Pāṇinian Tradition". *Histoire Épistémologie Langage* 20.1: 5-28.

DEVASTHALI, G.V. 1962. "The Aim of the Vārttikas of Kātyāyana". In: *Munshi Felicitation Volume*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, p. 52-63.

Dhātupradīpa by Maitreya Rakṣita. Ed. by Shirish Chandra CHAKRAVARTI. Savitaray Smriti Samrakshan Granthamala 2. Rajashahi, 1919.

HOCK, Hans Henrich. 2012. "Sanskrit and Pāṇini. Core and Periphery". *Saṃskṛta-Vimarśaḥ* 6: 85-102.

KIPARSKY, Paul. 1979. *Pāṇini as a Variationist*. Massachussetts: University of Poona Press and Massachusetts Institute of Technology Press.

LADDU, S.D. 1974. *Evolution of the Sanskrit Language from Pāṇini to Patañjali*. Pune: Poona University Press.

Mahābhāṣyadīpikā by Bhartṛhari. Ed. by K.V. ABHYANKAR and V.P. LIMAYE. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1970.

ROCHER, Rosane. 1962. "The Hindu Grammarians and Linguistic Change". *Journal of the Oriental Institute* 2: 260-268.

Śabdakaustubha by Bhaṭṭoji Dīkṣita. Ed. by NENE and PUNTAMBEKAR. Chowkhamba Sanskrit Series 2.1. Banaras, 1933.

SALOMON, Richard. 1989. "Linguistic Variability in Post-Vedic Sanskrit". In: *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*. Ed. by Colette CAILLAT. Publications de l'Institut de civilisation indienne 55. Paris: De Boccard, p. 275-294.

SARANGI, A.C. 1985. *The Development of Sanskrit from Pāṇini to Patañjali*. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan.

Siddhānta-Kaumudī by Bhaṭṭoji Dīkṣita, with the Commentaries *Bālamanoramā* and *Tattvabodhinī*. Ed. by Giridhar SHARMA and PARAMESHWARANAND. Delhi: Motilal Banarsidass, 1960.

Vākyapadīya by Bhartṛhari. Ed. by Wilhelm RAU. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLII (4). Wiesbaden: Franz Steiner.

Vyākaraṇa-Mahābhāṣya by Patañjali. Ed. by Franz KIELHORN and K.V. ABHYANKAR. 3rd ed. 3 vols. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1962-1972.

Karman
Esquisse d'une syntaxe traditionnelle de la langue sanscrite

Edwin Gerow
Reed College

1. Les antécédents rituels et grammaticaux

Pour commencer, reposons la question angoissée d'Arjuna à Kṛṣṇa au cours de leur longue conversation : « Qu'est-ce que le *karman* ? Qu'est-ce que l'*akarman* ? — même les esprits éclairés s'y égarent » [1].

L'on sait dans ses grandes lignes la réponse assez prolixe du dieu, couchée, comme il faut, en termes delphiques : parmi les nombreuses sortes d'actions, la seule qu'il convient au guerrier de cultiver, est l'action désintéressée, celle qui ne tient aucun compte de l'intérêt de l'agent [2].

Pour étayer cette thèse paradoxale, en ce qu'elle semble confondre les volets opposés de la question initiale — le *karman*, c'est l'*akarman* — Kṛṣṇa a recours à quelques vérités tirées de la psychologie bouddhique, notamment concernant le rôle du désir (*kāma*) qui lie l'acteur à son acte ; mais aussi — ce qui va nous occuper ici — à des vérités tirées de la longue tradition des spéculations indiennes sur les modalités de l'acte par excellence, l'acte sacrificiel, le *rite* brahmanique, lui aussi un *karman*. L'on sait que ceux qui ont réfléchi sur le rite, les Mīmāṃsaka en tête, soucieux des critiques qui remettaient en question l'efficacité de tels rituels, devenus de plus en plus complexes et de plus en plus éloignés de la vie quotidienne, ont distingué trois types d'action rituelle : d'abord l'acte *nitya*, « permanent », obligatoire et sans occasion ; puis l'acte *naimittika*, « occasionnel » ;

1. *kiṃ karma kim akarma, kavayo 'py atra mohitāḥ*, *Gītā*, 4.16.

2. On peut spéculer sur les liens qui auraient existé entre la notion d'action *désintéressée*, mais foncièrement *morale*, et la notion d'action purement *physique* ou naturelle esquissée dans les textes *vaiśeṣika* — mais ce serait un autre essai.

ensuite, l'acte *kāmya*, « qui procède d'un désir, d'un souhait », facultatif, bref, *volontaire*.

Essentiel est le rôle joué par la *conséquence* de l'acte dans la distinction entre ces trois types d'activité. Pour l'acte *kāmya*, évidemment, c'est la conséquence qui est primordiale, c'est pour cela que l'on entreprend le rite — que ce soit la naissance d'un fils, ou la conquête du monde. L'acte *naimittika* n'est pas dépourvu de conséquences, mais c'est son *occasion* qui en détermine l'exécution, non la volonté de l'agent — que ce soit la première tonsure, ou l'introduction du jeune homme à la vie d'étudiant, ou la consécration du roi. Mais c'est le troisième type qui caractérise le rite brahmanique en son essence, l'acte récurrent qui n'a ni occasion, ni conséquence pour le sacrifiant, mais dont l'exécution est, pour lui, obligatoire aussi longtemps qu'il en est capable — que ce soient les sacrifices de la nouvelle lune et de la pleine lune, ou le maintien des trois feux dans la maison. Évidemment, l'importance de ce dernier type ne peut être mise en cause, cela revient à un devoir, devant lequel les préférences du sacrifiant ne jouent aucun rôle. Pour autant, les Mīmāṃsaka qui ont esquissé cette défense robuste de la vie rituelle n'étaient pas insensibles à la nature de l'action elle-même, qui devait inéluctablement porter ses fruits, qu'ils soient voulus ou non. Pour couper court à ce préambule, disons qu'ils ont conclu à juste titre que les rites importants n'avaient d'autre *but* que le maintien du *dharma*, principe à la fois cosmique et social. Ainsi qu'enseigne l'*Arthasaṃgraha* : « quant aux rites perpétuels comme l'invocation à l'aube, etc., [le but] en est de vivre, au moment enseigné, en état de pureté rituelle » [3]. En exécutant le rite, le sacrifiant joue le même rôle que les dieux, dont le rite est le *cosmos*. Le sacrifiant, s'étant privé de but d'ordre mondain, se voit transformé en un dieu : *svargakāmo jyotiṣṭomena yajeta*, « celui qui désire l'immortalité exécutera le rite appelé *jyotiṣṭoma* » [4]. Le sacrifice particulier (*karman*) auquel il s'est engagé en est

3. *nitye saṃdhyopāsanādau śucivihitakālajīvitvam* (*Arthasaṃgraha*, p. 16, 30).

4. Selon les Mīmāṃsaka, le *svarga* n'est pas un *but* parmi d'autres pour le sacrifiant — cela réduirait le *jyotiṣṭoma* et d'autres rites semblables à de vulgaires rites *kāmya*. Ayant conclu que ces rites, comme ceux de la nouvelle lune, par exemple, ou le maintien des trois feux, n'ont pas de vrai but à part le maintien du *dharma*, la théorie ritualiste veut néanmoins qu'un but soit assigné au sacrifiant, pour l'inciter à l'exécution du rite, et pour éviter que, en l'absence d'un but personnel, l'acte ne soit réduit à une fioriture. D'où le *svarga*, *but* de rechange, impliqué dans l'exécution de tout rite, surtout ceux auxquels fait défaut une motivation personnelle ou pratique — et qui a le mérite supplémentaire de renforcer l'équivalence *prêtre = dieu*. Ainsi qu'observe le *Mīmāṃsānyāyaprakāśa* : *phalam*

le *moyen*. Voilà qui n'est pas très éloigné, semble-t-il, de la conclusion à laquelle tend l'argumentation de Kṛṣṇa : Arjuna ne doit s'assigner d'autre but que le maintien du système socio-cosmique, qu'il est du devoir du guerrier de défendre, en vertu de son nom de *kṣatriya*, « défenseur ». Si besoin est, dit le dieu, et si tes actes impliquent des conséquences, même bénignes, tu peux me les imputer, à moi le dieu suprême, voire au cosmos tout entier. Mais cette révélation est réservée au seul Arjuna (onzième adhyāya ou « lecture » de la *Gītā*), car le problème dont traite la *Gītā* est l'acte personnel, de portée plus restreinte que l'acte rituel — en d'autres termes, le problème dont traite la *Gītā* est l'acte personnel *devenu* acte rituel.

Dans toutes ces variations sur l'acte et son sens, il est à noter que les différents aspects de l'activité (d'ailleurs, faciles à contraster) se confondent : le *karman* est à la fois l'acte et son résultat (*phala*) ; le résultat devient de moins en moins important jusqu'à disparaître dans la notion même de l'acte ; la motivation de l'acte occupe ainsi le centre de l'attention, mais aux dépens de la volonté de l'agent, jusqu'à ce que l'acte devienne *devoir*, devienne l'acte qui n'a pas d'autre justification que l'acte lui-même.

Les ritualistes ont esquissé une grammaire pour faciliter leurs spéculations sur la nature de l'acte, une grammaire souvent en désaccord avec le système de Pāṇini. Les vraies divergences, toutefois, n'ont été au cœur des préoccupations que plus tard, surtout chez Bhartṛhari et ses adeptes, dont Nāgeśa. En consonance avec leur revalorisation de l'acte par excellence, entendu comme le devoir incontournable, les ritualistes ont renversé la hiérarchie entre la racine (*dhātu*), censée exprimer l'acte qui est le sens du verbe, et ses affixes, qui expriment les temps, les modes, les personnes, etc. Pour eux, la désinence, et surtout la désinence *liṅ*, « optatif », qui exprime la *bhāvanā*, l'obligation de sacrifier, a préséance sur la racine, qui ne nous fait part que du contenu de cette injonction — « Vous devez faire quoi ? Vous devez exécuter ce rite-ci ». La racine devient en quelque sorte l'objet direct de l'injonction généralisée *faites...*, qui est implicite dans toute désinence exprimant une injonction.

En effet, le verbe *kṛ-* (*karoti*, « faire ») est à sous-entendre dans *toute* désinence, mais devient explicite dans l'optatif, où l'injonction est analy-

antarena ca vidhiśruter anupapatter avaśyaṃ phale kalpayitavye, sarvābhilaṣitatatvena svargaḥ phalam ity uktam. tad uktam : sa svargaḥ syāt sarvān prati aviśiṣṭatvāt (# 117, p. 84). Voir Héraclite (fr. 30 - Diels-Kranz) : *kosmon tonde* [...] *oute tis theôn oute anthrôpôn epoiêsen, all' ên aei kai estin kai estai pur aeizôon.*

sée de la façon suivante : « que vous vous mettiez à l'œuvre > que vous fassiez un sacrifice > que vous exécutiez *ce* sacrifice » (*kuryāt* > *yajeta* > *yāgaṃ kuryāt*). L'on notera que cette revalorisation de la forme verbale, sans nier la place centrale qu'elle a dans l'expression tout entière, aura réaffirmé le *yāga* dans son rôle de *karman* par excellence — mais au risque de confondre le *karman* avec le sens de la racine verbale elle-même, le *kartavya*, le sacrifice « à accomplir » ; en même temps, elle aura dévalorisé le rôle du sacrifiant, réduit à l'agent impersonnel du sacrifice nommé — que le rite confère un fruit à titre personnel ou non. Plus important, le verbe, sous sa forme grammaticale correcte, *yajeta*, *incorpore* son objet — à savoir le *yāga*, le sacrifice — la racine *yaj-* étant devenue l'objet direct de l'injonction *faites...*

Ce détour chez les ritualistes nous permettra peut-être de voir le *karman* strictement *grammatical* sous un nouveau jour. Les grammairiens, à partir de Pāṇini lui-même, n'acceptent pas que la priorité soit accordée à la désinence, mais l'accordent à l'élément qui leur paraît être à l'origine de toute la phrase, à savoir à la racine, autour de laquelle gravitent les éléments de l'expression elle-même — l'expression, notons-le, qui seule donne au sacrifiant accès à son univers. Le statut de la racine en sort d'autant plus conforté.

La notion de *śabdabrahman*, associée à Bhartṛhari, peut bien en être la conséquence. De la racine, qui combine, pour lui comme pour la *Mīmāṃsā*, les deux aspects sémantiques d'activité et de résultat, émane, d'un côté la phrase entière, avec sa cohorte de facilitateurs contextuels, liés au verbe par les rections casuelles (*kāraka*), et de l'autre, l'univers d'objets signifiés, rendus évidents par l'expression même et partageant le même processus d'explicitation — les célèbres quatre (ou trois) stades par lesquels passe la volonté de s'exprimer. Ajoutons que les langues elles-mêmes, dans leur multiplicité et leur manque d'intelligibilité mutuelle, sont elles aussi des résultats de ce processus créateur, qui cependant révèle la source commune à toutes, nommé *brahman*, l'*intelligible*. Évitons de passer en revue les aspects salvifiques de la doctrine de Bhartṛhari, ou de spéculer sur la position du grammairien parmi les autres *vedāntin* : reprenons la trace du *karman* et de ses multiples réévaluations qui sont au cœur de la pensée grammaticale.

Comme il résulte nécessairement de ce qui précède, pour les grammairiens aussi le terme et la notion de *karman* font partie d'un complexe

terminologique, qui remonte à Pāṇini lui-même [5], sinon à ses prédécesseurs, dont les vues sont parfois difficiles à cerner, où figurent la racine *kṛ-* (*karoti*) et plusieurs de ses dérivés, *kriyā* (acte), *kartṛ* (agent), *kāraka* (cause), *karaṇa* (instrument), et surtout, *karman* (objet). Pour Pāṇini aussi, la notion de *faire* (quelque chose) semble se placer au centre des rapports qui constituent la syntaxe [6] de la phrase. Pour y voir plus clair, citons la définition de *karman* offerte par Louis Renou dans sa *Terminologie* (1957b) :

> « objet transitif », nom technique défini P. 1.1.49 *kartur īpsitatamam*, c'est-à-dire (selon Kaiyaṭa *ad loc.*) la rection notant ce que l'agent désire atteindre au premier chef au moyen de l'action verbale. Le *karman* est noté en principe par les désinences de l'accusatif selon P. 2.3.2 [...] ; éventuellement par d'autres formes (v. *anabhihite*), et notamment par les affixes du passif, ex. *kriyate kaṭaḥ*, en sorte que l'expression *karmaṇi* dans P. *bhāvakarmaṇo* équivaut pratiquement à « dans l'emploi passif ».

En terminant ce résumé, Renou fait état du même flou terminologique que nous avons constaté plus haut à propos du mot *karman* — qui peut signifier de surcroît :

> « action verbale » (P. 1.3.14), emploi mondain du mot — emploi métonymique pour *kriyā* d'après *Mahābhāṣya ad loc.* ; « acte en général, activité » P. 4.4.63, 120 (glosé *kriyā*, Kaiyaṭa) [7].

Le terme fait également partie de plusieurs composés, recensés en détail par le Maître, dont certains nous intéresseront par la suite.

Sans vraiment altérer la teneur de cette terminologie, les grammairiens tardifs qui se sont inspirés de l'œuvre de Bhartṛhari l'ont approfondie et en ont tiré des conséquences qui rapprochent la tradition grammaticale, au sens étroit, des courants « philosophiques » de l'époque. En même temps, les grammairiens ont posé les bases d'une véritable sémantique raisonnée qui dépasse de loin les besoins exégétiques du sanscrit. Ce sont surtout deux successeurs de Bhaṭṭojidīkṣita (XVI^e^ siècle, lui-même redevable à Bhartṛhari), à savoir, Kauṇḍabhaṭṭa (XVII^e^ siècle) et Nāgeśabhaṭṭa (XVIII^e^ siècle) qui ont donné de la cohérence à ce tournant nouveau de la grammaire, à tel point que la tradition grammaticale considère leurs

5. Pāṇini [P.] 1.4.49, *kartur īpsitatamaṃ karma*.

6. Le mot grec signifie « mettre en ordre, arranger » — surtout des éléments de l'armée.

7. Renou (1957b : 123-124). Les entrées consacrées à *karman* et aux autres dérivés de la racine *kṛ-* occupent une quinzaine de pages.

œuvres comme son parachèvement [8]. La notion de *karman*, à la fois grammaticale et cosmologique, est emblématique de cette évolution des idées. Comme le *dhātu* est au cœur de la phrase, la grammaire est au cœur de la sémantique, et celle-ci au cœur de la philosophie.

Si le *Vākyapadīya* [VP] de Bhartṛhari constitue le lien essentiel entre la *vieille* et la *nouvelle* tradition grammaticale, c'est vers sa conception de la *kriyā* qu'il faut se tourner pour apprécier les développements ultérieurs. La *kriyā*, « activité », est le sens essentiel exprimé par le noyau verbal, d'où la phrase entière émane par un processus de délimitation progressive, tout comme le monde émane de *brahman* par un processus similaire. Bhartṛhari ne distingue pas clairement entre l'*acte* et la *racine* verbale qui lui impose une forme sémantique, mais la confusion même laisse entrevoir que, pour Bhartṛhari, la phrase se formait autour d'un noyau qui exprimait essentiellement une *activité*, une *kriyā*, dont *vyāpāra* est un synonyme [9]. Pour Kauṇḍabhaṭṭa, en revanche, et surtout pour Nāgeśa, la *racine* (*dhātu*) se distingue de la *kriyā*, du moins dans le sens où *kriyā* s'oppose au *nom*, qui exprime un *état* ; ainsi la *kriyā* devient-elle synonyme du *verbe*. Et la racine, le vrai *dhātu*, noyau et du verbe et du nom, se compose des *deux* aspects inséparables, l'un *verbal*, l'autre *nominal* (du point de vue traditionnel) : à savoir, d'un côté, l'activité (*vyāpāra*), exprimant le changement ; de l'autre, l'objectif vers lequel se dirige l'activité — disons sa destination, ou bien, son *résultat* (*phala*). L'on voit que cette conception du résultat est plus complète que celle à laquelle l'aphorisme de Pāṇini fait penser : car n'importe quelle activité, qu'elle soit voulue ou non, comprend une direction, sinon un but. Je cite les propos de Nāgeśa, à propos de la signification de la racine :

> Ensuite, le sens de la racine sera examiné, car la racine est à l'origine de la phrase tout entière. À ce propos, [nous disons que] la racine exprime [en principe], quant à son sens, une *activité* associée à un effort, comportant un *résultat*. Par *résultat* on entend une *qualification* (*prakāratā*) se rapportant à un *sujet à qualifier* (*viśeṣya*[*tā*])[, donc apte à recevoir la qualification] [10], dont le sens de la racine fournit le contenu spécifique, et dont l'activité exprimée par la racine faci-

8. Voir Renou (1940 : 33, n. 3). Les commentaires de Nāgeśa, « de grande subtilité » et « difficile[s] » (*ibid.* : 25) font autorité de nos jours dans les cours supérieurs des collèges sanskrits modernes de Mysore, de Baroda, de Bénarès, etc. Voir Gerow (2002, *passim*).

9. VP 3.9.1 *sqq*. Voir mon article plus détaillé sur ce sujet (Gerow 1982 : 102, n. 42).

10. Pour cet usage du terme *prakāra*, voir *Nyāyakośa*, p. 528 : *sāmānyasya bhedako viśeṣaḥ, yathā dravyaṃ navavidham ity ādau pṛthivītvādikaṃ dravyasya prakāraḥ.*

> lite la réalisation, pourvu que [la racine] soit liée syntaxiquement à une désinence qui exprime le statut d'agent [11].

Nāgeśa entend, en utilisant les termes *qualification* et *sujet à qualifier*, que le rapport entre l'activité (sens primordial de la racine) et le résultat (vers quoi se dirige l'activité) soit en quelque sorte essentiel, et ne relève pas de facteurs accidentels. En d'autres termes, il entend que le résultat soit impliqué dans la définition même de l'activité, comme un prédicat essentiel sert à définir le sujet auquel il est apposé, et qui, le cas échéant, est apte à être soutenu à l'extérieur du verbe par un *karman* (objet direct). Cette distinction fait penser à la notion de définition *essentielle* d'Aristote — celle qui relève d'une propriété dont dépend la nature de l'entité en question : l'homme est mieux défini comme *homo sapiens*, que comme *bipède sans plumes*, quoique les deux différencient également l'homme des autres espèces.

Il faut souligner que nous ne sommes pas encore sortis de l'enceinte de la racine, dont le sens essentiel est un composé de deux aspects, *activité* et *résultat* — une dualité valable pour toute racine, même *as-* (*asti*, « être »), comme nous le verrons. Or la racine, pour ainsi dire, veut entrer en rapport avec le reste de l'expression, et pour Nāgeśa, cela veut dire que les deux aspects de la racine cherchent un soutien à l'extérieur (dans le monde des signifiés) — le volet *activité* regarde vers un agent (*kartṛ*), le volet *résultat*, vers un objet (*karman*). Un exemple souvent mis en avant est fourni par la racine *chid-* (*chinatti*, « couper ») : le résultat de l'action de manipuler la hache (soutenue à l'extérieur par le bûcheron) est la « scission » (*dvaidhībhāva*) (soutenue à l'extérieur par la bûche). Parce que les deux entités « à l'extérieur » facilitent le sens inhérent de la racine, la liaison qui les met en rapport avec l'idée radicale s'appelle *kāraka*, « facteur causal », « engendreur » — ou, selon Renou,

> rection (entre un nom et l'action verbale), régime casuel-verbal », plus précisément, nom dont la désinence note la relation existant entre ce qu'exprime le nom et ce qu'exprime le verbe. Mais proprement, *kāraka* ne signifie rien de plus que « ce qui fait effectuer (l'action verbale), ce qui est efficient [12].

Les *kāraka* s'expriment (en sanskrit) par les désinences qui s'attachent, soit aux noms (bûche, bûcheron) — ils s'appellent alors des *cas* —, soit à

11. *Paramalaghumañjūṣā* [PLM], p. 85-86 (notre traduction).
12. Renou (1957b : 127).

la racine même (en ce qui concerne les deux les plus importants, *kartṛ* et *karman*). Ils possèdent ainsi le pouvoir (quasi miraculeux) de transformer la racine en *verbe*, c'est-à-dire, de la transformer en une tête de phrase, car l'on sait dorénavant, aussitôt ajouté le suffixe *-ti*(*p*), enseigné à l'actif (*kartari*), que l'action verbale s'est dotée d'un agent (*chinatti*, « *il* coupe »). Ou, en revanche, une fois ajouté le suffixe *-te*, enseigné au passif (*karmaṇi*), l'on sait que l'action s'est dotée d'un objet sur lequel elle agit (*chidyate*, « il est coupé »). (J'introduis des raccourcis dans les dérivations pour ne pas trop compliquer l'argumentation.) Les autres *kāraka* ont alors l'opportunité de préciser davantage l'action verbale — Par quel moyen l'action s'est-elle effectuée ? Où a-t-elle eu lieu ? Pour quelle raison ? et ainsi de suite. Notons en passant que ce modèle d'explicitation exclut le « cas » que nous appelons le « génitif », qui, en principe, n'est pas soumis à l'action verbale.

Il en résulte que le cas que nous appelons « nominatif » n'a d'autre fonction que de spécifier *qui* (parmi tous les agents possibles) est ici l'agent (indiqué en principe déjà par le suffixe verbal à l'actif), ou *quel* (parmi tous les objets possibles) est ici l'objet (lui aussi déjà indiqué par le suffixe verbal au passif).

Ce modèle, essentiellement syntaxique, fonctionne admirablement pour les verbes dits transitifs, c'est-à-dire, qui *ont* effectivement des *karman* (des « objets directs »). L'opposition *actif/passif* se révèle n'être qu'un artefact superficiel, à la surface de la langue — le régime des *kāraka* n'en est pas affecté.

Mais les verbes dits intransitifs, contre toute apparence, s'expliquent eux aussi très bien, la différence ne concernant que le statut du *phala* « résultat », qui fait déjà partie de la racine, comme expliqué ci-dessus. Nāgeśa observe :

> La *transitivité* (*sakarmaka*), en somme, désigne une activité dont le résultat est placé ailleurs (qu'en l'activité), l'*intransitivité* (*akarmaka*), une activité dont le résultat occupe la même place (que l'activité) [13].

Le *phala* n'a aucun besoin d'un soutien extérieur ; il est là, mais a déjà été exprimé comme élément incontournable de l'action : Devadatta s'assoit (*āste devadattaḥ*) : la *posture* (le résultat de son acte) que Devadatta est en train d'adopter ne peut se séparer de l'acte lui-même. Enfin, pour contrer

13. PLM, p. 99.

des objections qui profiteraient du flou inévitable entre *transitivité* et *intransitivité*, Nāgeśa adopte une position formelle :

> En vérité, le terme *transitivité* revient à désigner une activité mise en rapport avec un contenu quelconque, pourvu que celui-ci soit adoubé de la qualification *objet direct* (*karman*) en vertu d'une injonction grammaticale. L'*intransitivité*, par contre, se réfère à tout autre contenu auquel une telle référence grammaticale fait défaut [14].

Il en résulte ceci : est *karman* ce que la grammaire (*śāstra*) enseigne comme étant *karman*, quelle que soit sa relation au *résultat* impliqué par la racine. La phrase se construit selon ses propres règles. On voit le rôle central joué par la notion du *karman* dans cette construction.

Plus intéressant encore est la manière dont on utilise l'idée de *karman* pour expliquer des tournures comme *āsyate devadattena*, intraduisible dans les langues occidentales, mais qui équivaut à l'expression *devadatta āste*, « D. s'assoit » — dans laquelle le verbe *āste* est infléchi au *bhāva*, « l'état » du verbe [15]. Il s'agit d'une tournure apparemment contradictoire, puisqu'un verbe intransitif, auquel manque un objet direct, voit cet objet inexistant transformé en sujet de phrase. Rappelons que ce qui manque à un verbe *intransitif*, c'est un *karman* à l'extérieur du verbe. Le *phala*, « résultat », déjà impliqué dans la réalisation du *vyāpāra*, n'a aucun besoin de soutien extérieur. En l'absence d'un « objet extérieur », réalisé à l'actif par la désinence accusative (*D. odanam atti*, « D. mange [du] riz »), de telles tournures ne se transforment pas en tournures « passives », privées, comme elles le sont, du *karman* qui servira de sujet de l'énoncé (*odanam adyate devadattena*). L'emploi de la convention des *kāraka*, distincts des désinences, fait ressortir l'équivalence des tournures à l'actif et au passif, qui sont des manifestations différentes de la même structure « profonde ». Cependant, les grammairiens indiens ont conclu à la *possibilité*, et jusqu'à la *nécessité* prégnante, de telles constructions, en suppléant à l'absence du *karman* « extérieur » par la racine elle-même, ou mieux, par l'aspect incontournable de la racine, le *vyāpāra*, la notion d'*activité* ; ainsi la racine devient-elle son propre sujet [16]. Notons que le *vyāpāra* contient — *ex hypothesi* — le *phala* de telles expressions.

14. PLM, p. 100.

15. P. 3.4.69 : *laḥ karmaṇi ca bhāve cākarmakebhyaḥ*, *i.e.*, *bhāva* est la troisième valeur associée aux désinences verbales, après *karman* « objet direct » et *kartṛ* « agent ».

16. À comparer aux expressions « sans sujet », « impersonnelles », attestées dans les langues occidentales : l'anglais « it's raining », le français « il pleut », l'allemand « es regnet », même le grec classique « húei » — lequel a provoqué la boutade d'Aristophane,

Le terme *karman* n'étant plus disponible, on a eu l'heureuse idée de baptiser ce verbe, devenu son propre sujet, *bhāva* « état », terme déjà employé pour expliquer certains suffixes nominaux, tel *-ghañ* [17]. Ingéniosité mise à part, ce qui en découle est un *karman* présenté sous un autre nom — le *vyāpāra* et le *phala* de la racine étant devenus indiscernables.

Cette osmose de l'action et de son résultat n'est pas loin de rappeler le sens du *karman* associé, aux début de la spéculation indienne, au rite, à la fois acte obligatoire et résultat incontournable. Le *karman*, délaissant son statut d'*objet* direct, se transforme en *acte*, un acte doté de la capacité de se mettre en branle. La coïncidence est frappante, et l'on hésite à lui surimposer une explication causale, mais elle illustre au moins la convergence entre des aspects de la pensée indienne apparemment éloignés l'un de l'autre, et le rôle unificateur joué par la langue dans les spéculations indiennes, même les plus influentes.

On a remarqué au passage les nombreux termes techniques de la grammaire indienne formés à partir de la racine *kṛ-*, « faire, fabriquer ». Deux observations d'ordre général en découlent : d'abord, la grammaire elle-même était conçue comme une *activité*, un *exercice* des plus importants, indispensable à ceux qui se voyaient comme les gardiens d'une tradition sans parallèle, grâce à une langue artificielle, ou plutôt « perfectionnée », qui ne pouvait se conserver qu'au prix d'une pratique assidue et réfléchie. D'autre part, que la phrase, constituée à partir des termes liés au verbe central par des *kāraka*, « facteurs causaux », était conçue comme un *mahāvākya*, dont l'intégrité conférait à la phrase une réalité distincte et sans doute originelle et un statut au-dessus de ses composants apparents.

On n'a pas encore mentionné le *sphoṭa*, acquis majeur de la tradition grammaticale tardive, mais, en quelque sorte, cette manière de conceptualiser la langue et son pouvoir de signifier, est inhérente aux spéculations indiennes relatives à la composition de la phrase.

On est obligé de laisser de côté de nombreux thèmes et développements relevant de la notion de *karman* et de ses emplois grammaticaux.

« tís húei ? » parbleu ! « Zeùs húei ! » (*Les Nuées*, 368). Mais l'inventaire des telles possibilités est limité, essentiellement réduit aux phénomènes météorologiques.

17. P. 3.3.18. Comme à l'accoutumée, le vrai suffixe est la voyelle *a*, entourée d'indices dont la fonction, trop complexe pour être résumée ici, est inhérente à la grammaire pāṇinéenne. On peut donner pour exemples *pāka*, « cuisine » (de la racine *pac-*), *tyāga*, « abandon » (de la racine *tyaj-*), qui sont censés n'exprimer que le sens de la racine sous forme nominale.

Pareille étude dépasserait de loin les bornes de notre essai. Des sujets comme les phrases à double *karman*, les *karman* « immotivés », les *karman* couronnés des qualités d'agent [18], la manière de concevoir les verbes dits « d'état » (qui semblent privés même de *phala*), et d'autres encore — *alaṃ vistareṇa.*

2. Le courant « philosophique » et son intégration dans la grammaire

Laissant de côté la présentation de Pāṇini, qui privilégiait les règles, leur brièveté, et leur articulation la plus logique, à des fins de mémorisation, les « néogrammairiens », inspirés peut-être par l'esquisse des thèmes présentée dans le troisième kāṇḍa du VP, se sont efforcés de refocaliser les aphorismes de Pāṇini sur les matières dont ils traitaient. La *Kaumudī* de Bhaṭṭoji en est le témoignage le plus célèbre — une œuvre hétérogène à nos yeux, mais si aboutie qu'elle a quasiment remplacé l'*Aṣṭādhyāyī* dans les écoles traditionnelles. Et cela tient certainement à ce que la *Kaumudī* propose une refonte du *sūtrapāṭha* de Pāṇini afin de privilégier la notion de *prakriyā*, l'*application* des règles, aux dépens de leur justification formelle. Mais les traités de Kauṇḍabhaṭṭa et de Nāgeśa dont on parle ici — les deux *Bhūṣaṇa* et les trois *Mañjūṣā* — ne sont pas du tout consacrés à l'apprentissage de la langue ou au maniement correct des règles. Tout en présumant la maîtrise du *sūtrapāṭha* de Pāṇini, ils cherchent plutôt à systématiser et à approfondir les catégories sémantiques et syntaxiques de la langue — comme l'avait fait Bhartṛhari avant eux, mais de manière souvent cryptique. Les rapports avec les autres systèmes de pensée, y compris le Vedānta, en ressortent plus nettement, surtout quand il s'agit de relever les difficultés soulevées par leurs critiques.

Prenons l'exemple du traité « léger » de Nāgeśa, la *Paramalaghumañjūṣā*, dont l'organisation même témoigne de tels soucis. Ce traité, le plus abordable des trois *Mañjūṣā* que l'érudit a consacré à son projet, emboîte le pas au *Bhūṣaṇasāra* de Kauṇḍabhaṭṭa, sans l'imiter servilement.

L'œuvre de Nāgeśa s'en distingue d'abord par une réorganisation de l'ordre des idées ; elle est aussi, souvent, plus cohérente. La présentation se conforme à la hiérarchie des catégories — ce qui équivaut à une expansion de l'idée de la grammaire elle-même. Le traité se divise en trois grandes

18. Ce genre de tournure se rencontre ailleurs dans l'espace indo-européen : en anglais, « this wine drinks well », ou le quasi-passif du français : « cela se voit ».

parties — (1) les pouvoirs de signification des mots, dont le *sphoṭa*, (2) les facteurs extrinsèques qui influent sur la compréhension des significations, dont le plus important est l'ambiguïté, (3) les pouvoirs de signification des éléments grammaticaux, entendus comme formant un ensemble dont le but ultime est de communiquer une idée ou un souhait. Le traitement de cette dernière catégorie, comme on l'a dit, adhère dans ses grandes lignes à l'ordre d'apprentissage en vigueur dans les écoles. Sans s'attarder sur les détails de la phonologie, le traité commence par examiner la racine (*dhātu*), l'élément du mot d'où la volonté de s'exprimer prend son essor ; s'ensuivent alors, comme des rides sur la surface d'un étang perturbé par un caillou, le traitement des préverbes ; le traitement des terminaisons verbales (les temps et les modes) ; le traitement des rections (*kāraka*), qui relient les éléments de la phrase (les noms en tête) au verbe et qui fixent leurs modalités de dépendance ; puis le traitement des questions référentielles, qui, en principe, concernent le nom, notamment celle posée par la notion de *genre* ; le nom se réfère-t-il à l'*individu* ou au *type* ? Et enfin le traitement des composés — la conjonction des noms pour former de nouveaux noms. Est-ce trop dire que d'y voir l'esquisse d'une syntaxe de la langue sanscrite ?

Le traitement approfondi des *kāraka* et de leurs fonctions, impliquant la quasi-totalité des thèmes annexes, en est un autre témoignage. La syntaxe que l'on y voit esquissée est certes à entendre « à l'indienne ». C'est-à-dire qu'elle est fondée sur la notion de *prakriyā* — la « procédure » d'apprentissage en usage depuis des siècles dans les écoles : la vérification des mots, et même des phrases, formés *ab ovo*, à partir de leurs éléments — chaque étape étant justifiée par la citation d'une suite de règles étroitement imbriquées, dont chacune cherche son « opportunité », c'est-à-dire, l'« occasion favorable » à son exercice — en se gardant toujours de faire entorse à l'intégrité inclusive des aphorismes de Pāṇini. Le noyau de la *prakriyā*, comme de la grammaire elle-même, est la *racine*, d'où tout commence. Ainsi peut-on voir le tournant « philosophique » de la grammaire amorcé par Bhartṛhari et développé en détail par ses successeurs, dont Nāgeśa, comme le complément du système strict de Pāṇini.

3. Renou et Nāgeśa

L'absence d'une telle syntaxe aux débuts de la spéculation grammaticale indienne a été souvent remarquée, notamment par Louis Renou :

> Il manque presque entièrement à la grammaire pāṇinéenne une théorie de la phrase au sens où nous l'entendons sans doute par suite de la simplicité de la structure indienne des phrases [19].

Il faut dire que Renou s'est peu occupé de l'orientation « philosophique » adoptée par les grammairiens indiens tardifs, à commencer par Bhartṛhari, admirablement secondé, à plusieurs siècles d'intervalle, par Bhaṭṭoji, Nāgeśa et d'autres. Pour Renou, le VP était « l'un des ouvrages difficiles de l'antiquité indienne, et dont la teneur reste mal établie » [20]. Son véritable intérêt portait en revanche sur la tradition grammaticale pure et dure — la tradition « scientifique » (peut-on dire) de Pāṇini et de ses successeurs directs — parmi lesquels on trouve aussi Nāgeśa, le dernier des grands, l'ultime commentateur du *Mahābhāṣya*, et arbitre final dans tous les domaines de la grammaire.

Les œuvres « philosophiques » de ces grammairiens tardifs auraient-elles pu ressembler peu ou prou aux travaux des « grammairiens universels » modernes, qui, en fin de compte, ont traité les catégories d'une langue (ou de plusieurs langues étroitement apparentées) comme s'il s'agissait de traiter de la langue même ? On pense à l'« anglicisation » inavouée de Noam Chomsky, ou à l'Anglais James Harris (1709-1780), tellement épris de la langue latine qu'il découvrait des ablatifs et des gérondifs un peu partout. Si les travaux de Bhartṛhari et de ses disciples, dont Nāgeśa, échappent à un tel narcissisme, c'est dans la mesure où leurs investigations dépassent le cadre de la langue elle-même, jusqu'à explorer les liens *pratiques* qui relient l'*expression* linguistique aux énigmes posées par le monde auquel on se réfère, et notamment, par la plus pressante : celle du salut humain. Cet aspect-là de l'œuvre de Nāgeśa est, du reste, encore plus évident dans ses *Mañjūṣā* plus développées, à l'instar de ce que l'on trouve dans le grand *Bhūṣaṇa* de Kauṇḍa.

J'aimerais clore cet essai très lacunaire en me félicitant de l'opportunité qu'il m'offre de « rendre hommage à la mémoire d'un maître admirable » [21], Louis Renou, dont on commémore en 2016 le cinquantenaire de la disparition. Louis Renou, a-t-on besoin de l'affirmer ? était le digne héritier des grands grammairiens indiens, et, parmi nous, modernes, leur interprète le plus fidèle. Son œuvre, vaste et perspicace, est devenu incontournable pour tous ceux qui s'intéressent aux études védiques ou à la

19. Renou (1957a : 40).
20. Renou (1953, § 1532).
21. Renou, en hommage à Wackernagel (1957a, Avant-propos).

grammaire sanscrite (et surtout pour ceux qui ont eu la bonne fortune et le privilège de travailler sous sa direction bienveillante, comme ce fut mon cas), tout comme le vaste œuvre de Nāgeśa s'avère indispensable pour ceux qui s'efforcent de préserver et d'approfondir la grande tradition grammaticale indienne.

Quel meilleur envoi qu'une ultime citation du Maître : « Adhérer à la pensée indienne, c'est d'abord penser en grammairien » [22] ?

Références bibliographiques

Sources

Arthasaṃgraha of Laugākṣībhāskara. Éd. et trad. par G. Thibaut. Bénarès : Chowkhamba, 1974. [Réimpression].

Mīmāṃsānyāyaprakāśa. Éd. et trad. par Franklin Edgerton. New Haven : Yale University Press, 1929.

Nyāyakośa. Éd. par B. Jhalakīkar. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1978.

P. = Pāṇini. *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Éd. par Ram Nath Sharma. 6 vols. New Delhi : Motilal Banarsidass, 1987-2003.
Louis Renou, trad. *La Grammaire de Pāṇini*. Paris : École Française d'Extrême-Orient, 1966.

PLM = *Paramalaghumañjuṣā. Paramalaghumañjuṣā of Śrī Nāgeśa Bhaṭṭa*. Éd. par K. Śukla. Baroda : University of Baroda, 1961.

VP = *Vākyapadīya. Vākyapadīya of Śrī Bhartṛhari*. Éd. par K. Abhyankar et V. Limaye. University of Poona Sanskrit and Prakrit Series 2. Poona, 1965.

Études

Gerow, Edwin. 1982. « What is Karma? (Kiṃ Karmeti). An Exercise in Philosophical Semantics ». *Indologica Taurinensia* 10 : 87-116.

— 2002. « Primary Education in Sanskrit. Methods and Goals ». *Journal of the American Oriental Society* 122 : 661-90.

Iyer, K.A. Subramania. 1969. *Bhartṛhari*. Poona : Deccan College.

Renou, Louis, éd. et trad. 1940. *Durghaṭavṛtti de Śaraṇadeva*. Paris : Les Belles Lettres.

— 1953. *L'Inde classique*. Vol. 2. Hanoi : École Française d'Extrême-Orient.

— 1957a. « Introduction générale » à Wackernagel, *Altindische Grammatik*. 2e éd. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

— 1957b. *Terminologie grammaticale du sanskrit*. Paris : H. Champion.

22. Renou (1953, § 1519).

Le rôle des commentaires dans la transmission et construction d'un texte et leur représentation dans le savoir contemporain *

Maria Piera Candotti
Università degli Studi di Pisa

0. La discipline philologique, fondée sur un modèle extrêmement concret de construction et transmission du savoir, soit celui des antiquités gréco-latines, a vu progressivement s'effriter toutes ses spécificités méthodologiques et les fonctions herméneutiques qui lui étaient attribuées, en raison, entre autres, d'une problématisation toujours croissante de l'instrument principal de transmission du savoir, c'est-à-dire le « texte ». Pour offrir ma modeste contribution au débat, je désire ici me concentrer surtout sur le concept de texte : un objet d'étude qui révèle, dans le domaine des études sur l'Inde ancienne, toute sa complexité. La philologie classique, qui, pour utiliser l'expression de Barthes, se fonde sur une rassurante métaphore cognitive où « l'exactitude littérale de l'écrit [...] se confond métonymiquement avec son exactitude sémantique et la lettre du texte se trouve dépositaire de son origine, de son intention et d'un sens canonique qu'il s'agit de maintenir ou de retrouver » [1], a sûrement mis du temps à problématiser cette notion, en quelque sorte prisonnière d'une matérialité du concept de texte qui lui a offert une netteté en partie illusoire.

1. Or, il est tout aussi évident que cette même notion a montré, dès le départ, des contours beaucoup plus flous dans le domaine indien que dans la tradition occidentale. Parmi les causes de ce phénomène, on peut compter une des caractéristiques saillantes de la transmission et construction du savoir en Inde (et plus particulièrement des traditions

*. Je tiens à remercier Lyne Bansat-Boudon pour avoir relu cet article et discuté avec moi certains points délicats de mon argumentation. Une discussion féconde, qui ne manquera pas, à l'avenir, de porter d'autres fruits encore.

1. Barthes (2002 [1973] : 114).

s'exprimant en langue sanskrite), à savoir le rôle prépondérant joué par la littérature du commentaire : un genre en soi, avec ses propres règles, mais qui a su assumer, selon les temps et les conditions, des rôles très différents. Les rapports entre le texte source ou racine (*mūla*) et la constellation des textes destinés à le préserver, interpréter et actualiser, se modifient au fil du temps en fonction des besoins culturels, en créant à chaque fois un système complexe où les différents éléments sont solidaires entre eux. Plus spécifiquement encore, c'est sur les traditions dites « techniques », c'est-à-dire sur les *śāstra*, que je voudrais me concentrer : non seulement parce qu'il s'agit d'un domaine caractérisé par l'utilisation que l'on pourrait qualifier de compulsive du type du commentaire, mais aussi parce qu'il est le domaine où cette pratique a favorisé une sorte d'éclatement du concept même de texte. Dans les *śāstra*, c'est le système, bien plus que l'auteur ou le texte source lui-même, qui prime, et qui fait l'objet des actions de construction et transmission du savoir. Les érudits indiens en étaient bien conscients : dans leurs analyses, ils mettent en jeu une notion de contexte qui va souvent bien au-delà de la stricte dimension textuelle. Il est sans nul doute significatif que le *śāstra* soit cité comme un élément fixe de la triade des registres linguistiques, avec *loka* « [l'usage du] monde » et *veda* « [l'usage des] Veda », par le commentateur et grammairien Patañjali (III^e^ siècle AEC) : ceci fait du *śāstra* un domaine d'usage et de pratique et non pas un contexte littéraire figé [2]. En outre, ces trois domaines mettent en œuvre un même mécanisme de transmission du savoir et approchent de la même manière la question qui lui est indissolublement liée, à savoir celle de l'autorité : nous en avons un aperçu dans un passage qui concerne la transmission des conventions linguistiques, c'est-à-dire des sens conventionnels des mots. Patañjali, commentant la première règle de la « Grammaire en huit leçons » ou *Aṣṭādhyāyī* de Pāṇini (V^e^ siècle AEC) *vṛddhir ādaic* « Les sons *ā, ai* et *au* ont le nom *vṛddhi* » [3], affirme que l'usage des maîtres (*ācāryācāra*) postérieurs à l'*Aṣṭādhyāyī* suffit à identifier clairement *vṛddhi* comme le nom technique de *ā, ai* et *au*, quoi qu'il en soit de l'ambiguïté possible du texte [4]. Et si l'exemple donné ici en ce qui concerne les grammairiens se maintient au niveau d'un usage

2. Du moins, pas chez les auteurs les plus anciens. Pour une analyse et une discussion de ces trois contextes chez Patañjali, Bhartṛhari et Kaiyaṭa, cf. Candotti (2005).

3. MBh I p. 38 l. 15-21 *ad* A 1 1 1 *vt*. 4.

4. Il peut y avoir doute quant au fait que *vṛddhi* soit le nom technique des éléments linguistiques dénotés par *ādaic* (= *ā*, *ai*, *au*) ou bien le contraire.

en quelque sorte strictement lié à la dimension textuelle (l'usage ultérieur étant celui des commentateurs qui analysent et exemplifient les *sūtra*) [5], dans les exemples concernant l'usage du monde et l'usage védique, il est clair qu'en l'absence d'un témoignage direct de l'instauration de la convention linguistique (l'attribution d'un nom, une définition), l'usage ultérieur (*upacāra*) peut suffire : même si les parents imposent le nom à leur fils dans un endroit secret et caché sans que d'autres personnes soient présentes, les membres de la communauté peuvent inférer de l'usage ultérieur du nom pour identifier cet enfant que l'acte d'imposition du nom a bien eu lieu [6]. De même, dans le domaine védique, les experts du sacrifice (*yājñika*) ont attribué des noms techniques aux différents outils qu'ils y ont employés. Par l'usage de ces mêmes termes dans le contexte du sacrifice, d'autres personnes peuvent en connaître le sens [7]. Il est impossible de ne pas percevoir ici un écho de la distinction entre *śruti*, littéralement « ce qui est entendu » et *smṛti,* « ce qui est rappelé », distinction que Pollock (1997) considère comme le fondement du discours sur l'autorité dans l'Inde classique. Or, ce qu'il importe de souligner pour le problème qui nous occupe ici, c'est le fait qu'il peut y avoir une source d'autorité qui n'est pas seulement textuelle mais qui dérive du système tout entier dont le texte fait partie : texte, interprétation du texte, mise en pratique de ses notions. L'ambiguïté de la règle *vṛddhir ādaic* n'existe que par le fait que l'on se limite à la dimension purement textuelle du savoir ; dès que l'on élargit la perspective au système de *la tradition de transmission dans sa totalité*, la connaissance du sens du *sūtra* se fait précise et univoque.

5. MBh I p. 38 l. 18-20 *ad* A 1 1 1 vt. 4 : *evam ihāpi | ihaiva tāvat kecid vyācakṣāṇā āhuḥ | vṛddhiśabdaḥ saṃjñādaicaḥ saṃjñina iti | apare punaḥ sici vṛddhiḥ ity uktvākāraikāraukārān udāharanti*, « Il en est de même ici aussi [en ce qui concerne A 1 1 1]. À ce propos, certains [maîtres] donnent des explications du type "Le mot *vṛddhi* est le nom et *ād-aic* sont les porteurs du nom". D'autres encore, quand ils énoncent la règle A 7 2 1 *sici vṛddhiḥ*, donnent comme exemple les sons *ai* et *au*. »

6. MBh I p. 38 l. 15-6 *ad* A 1 1 1 vt. 4 : *loke tāvan mātāpitarau putrasya jātasya saṃvṛte 'vakāśe nāma kurvāte devadatto yajñadatta iti | tayor upacārād anye 'pi jānantīyam asya saṃjñeti*, « Dans la vie courante, les parents donnent un nom au fils qu'ils ont engendré, dans un endroit secret : Devadatta, Yajñadatta. Par l'usage ultérieur [qu'ils font du nom], même d'autres personnes comprennent que tel est le nom [de cet enfant]. »

7. MBh I p. 38 l. 17.8 *ad* A 1 1 1 vt. 4 : *vede yājñikāḥ saṃjñāṃ kurvanti sphyo yūpaś caṣāla iti | tatra bhavatām upacārād anye 'pi jānantīyam asya saṃjñeti*, « Dans le Veda les experts du sacrifice donnent des noms [aux objets rituels] comme *sphya-*, *yūpa-*, *caṣāla-*. À partir de l'usage de ces révérends [maîtres], d'autres personnes aussi savent que tel est le nom de telle chose. »

Cette dimension globale peut en arriver à ignorer les limites textuelles elles-mêmes, à briser les frontières entre différents textes ou bien entre un texte source et son commentaire. Un exemple plutôt significatif est le suivant : Patañjali discute du sens du mot *siddha* tel qu'il est employé dans un aphorisme fondateur de l'école, notamment le premier *vārttika* de Kātyāyana, où l'on affirme que la grammaire ne fait que délimiter l'usage linguistique courant et ne crée pas la réalité linguistique *ex novo* car « le lien entre le mot et son sens est établi (*siddha*) » [8]. Or, *siddha* est un terme qui peut être utilisé aussi bien pour des choses stables, permanentes (le soleil, la terre, l'éther sont dits *siddha*) que pour des choses produites (le riz est *siddha*, dans le sens qu'il est prêt/cuit). Lequel des deux sens est en cause dans l'aphorisme que nous venons de citer ? Patañjali répond qu'il s'agit du premier et justifie sa position par l'usage du même mot dans un autre texte de la tradition grammaticale, le *Saṃgraha* de Vyāḍi, texte qui ne nous est pas parvenu : « Puisque dans le *Saṃgraha* [le mot *siddha*] est opposé à *kārya* "produit" nous pensons qu'il faut l'interpréter comme un synonyme de *nitya* "fixe, immuable, éternel". Et il en est de même ici (*i.e.* dans le *vārttika* de Kātyāyana) aussi. » Le sens de *siddha*, dans le *Saṃgraha*, est ainsi établi par une analyse philologique du contexte dans lequel le terme est employé, cela par une procédure qui est communément nommée *sāhacarya* « association », par laquelle je comprends que, si, dans un texte, Rāma est cité en concomitance avec Lakṣmaṇa, il s'agit bien du fils de Daśaratha (et frère de Lakṣmaṇa) ; tandis que les contextes qui montrent ce même nom propre en cooccurrence avec Keśava font référence à Baladeva (le frère aîné de ce dernier). De même, dans le *Saṃgraha*, le fait que le mot *siddha* soit cité en opposition au mot *kārya* « ce qui est produit » nous permet d'inférer que *siddha* signifie ce qui n'est pas produit, qui est fixe et existe depuis toujours. Jusque-là, rien de plus qu'une application du principe du contexte dans l'interprétation des mots polysémiques. Mais Patañjali va plus loin et affirme qu'« il en est de même ici (*i.e.* dans le *vārttika* de Kātyāyana) aussi ». Ce bref développement est tout sauf anodin, et Bhartṛhari, philosophe et grammairien du V^e^ siècle de notre ère, dont il nous est aussi parvenu le fragment d'un commentaire au *Mahābhāṣya*, le souligne : sur quelles bases peut-on étendre une interprétation à un contexte linguistique différent ? Pour en rester aux exemples déjà vus, le fait que, dans un certain passage du *Rāmāyaṇa*, l'on

8. Voir MBh I p. 6 l. 17-22 *ad vt.* 1.

puisse identifier sans ambiguïté Rāma comme le fils de Daśaratha ne signifie nullement que l'on soit en droit d'appliquer cette identification en-dehors du contexte strict qui l'a autorisée, encore moins à d'autres textes, même s'ils appartiennent au même genre littéraire. Et pourtant, cela peut se faire pour les textes solidaires d'une même discipline : « Et pourquoi donc ? Le *Saṃgraha* aussi est une portion de ce même *śāstra*. Par conséquent, en raison du fait qu'il s'agit d'un seul et même texte et grâce à l'autorité de Vyāḍi, ici aussi on comprend le mot *siddha* de la même façon [9]. »

1.1. Mais si le système du *śāstra* permet, en quelque sorte, d'éclater les limites des textes au nom d'une codification du savoir plus vaste, ceci ne signifie pas que cette même tradition n'ait pas recours, en d'autres occasions, à une notion de texte bien plus délimitée et familière. Par « texte », dans cette dimension plus restreinte, j'entends, par opposition plus ou moins explicite à la notion de système, un ensemble raisonnablement stable de forme et de sens

a) qui répond à des critères de cohésion et de cohérence interne
b) et qui est compris comme l'expression d'une intention communicative personnelle que l'on reconstruit sur la base de l'analyse ponctuelle de la lettre du texte même.

Ce deuxième point est crucial. Car l'attention à la lettre du texte pāṇinéen est bien connue et caractérise toute la tradition commentariale ultérieure — il suffit de penser aux éreintantes discussions sur la possibilité (ou l'opportunité) de diviser une règle en deux règles distinctes ou d'intégrer au texte reçu jusqu'à une seule syllabe. Mais une telle attention à la formulation du savoir ne signifie pas en elle-même l'accès à une dimension purement textuelle si elle ne se conjugue pas à la notion de la lettre comme clef d'accès à une pensée personnelle. Je pense donc plutôt aux différents outils herméneutiques que les commentateurs mettent en œuvre et qui se fondent clairement sur la notion d'intention communicative de l'auteur, avant tout le raisonnement par *jñāpaka* « indice révélateur ». Ce type de raisonnement se fonde sur la possibilité de reconnaître, dans la lettre du texte, l'indice d'une notion que l'auteur n'a pas explicitée mais qui gouverne néanmoins son œuvre. L'indice textuel en question est, le

9. Voir *Mahābhāṣyadīpikā* (MBhD) 1 p. 19 l. 23- p. 20 l. 2 *ad vt.* 1. D'autres exemples de la notion de système chez Patañjali sont discutés dans Candotti (2006)

plus souvent, une apparente redondance du texte, qui se justifie si l'on présuppose que tel principe ou telle notion sont implicitement convoqués par Pāṇini et construisent son texte. La formulation d'un *jñāpaka* est plutôt stéréotypée chez tous les commentateurs, et l'on peut la schématiser ainsi, dans sa formule la plus complète :

a) *evam tarhi siddhe sati* « par conséquent, X étant déjà obtenu ainsi » [10]
b) *yat X iti śāsti* « par le fait que [l'auteur] enseigne [néanmoins] X »
c) *tat jñāpayati ācāryaḥ* « de par ce fait, le maître nous donne un indice »
d) *bhavati eṣā paribhāṣā Y iti* « qu'il existe [dans le texte] ce principe implicite Y [qui rend la mention de X nécessaire] »

Il s'agit bien d'utiliser un indice textuel pour reconstruire une partie de la signification du texte qui existe pour ainsi dire « dans la tête de l'auteur ». L'attitude montrée par les commentateurs n'en est pas pour autant « philologique » au sens moderne du terme, car leur projet n'est pas de préserver des dégradations possibles une intention communicative initiale. Leurs procédés semblent plutôt relever d'une attitude exégétique qui essaye de faire parler le texte au-delà de la lettre. Mais en tout cas, si la finalité est somme toute semblable, l'instrument herméneutique est bien différent de celui que nous avons vu à l'œuvre plus haut, lorsque Patañjali et Bhartṛhari attribuent un sens spécifique à une occurrence du terme *siddha* dans les *Vārttika* sur la base d'une indication textuelle du *Saṃgraha*.

1.2. Ce qu'il importe de souligner ici, c'est que la codification d'un savoir pouvait avoir différents degrés de « textualisation » qui impliquent différents degrés dans l'application de critères internes de cohérence interprétative, de cohésion textuelle et de reconstruction de l'intention de l'auteur. C'est bien cette modularité qui semble être à la base de la dialectique entre texte source et commentaire qui caractérise la construction et transmission du savoir des *śāstra.* Il est toutefois important de sortir de la dimension purement linéaire que cette dialectique semble créer. Car les degrés de littéralité d'un texte ne sont pas stables au fil des siècles, tout au long du développement des *śāstra*, et une œuvre se situe à des niveaux différents, selon les besoins culturels de l'époque. Et il est important de comprendre quels sont les causes et les enjeux de ces déplacements, à quel moment une opération de mise en texte devient

10. *i.e.* sans l'information textuelle, qui, par conséquent, est redondante.

nécessaire ; en d'autre termes, quand et pourquoi l'interprète se saisit du texte principalement dans sa dimension d'œuvre close, née de l'intention communicative initiale de l'auteur, et qui à son tour, analysée dans sa dimension littérale spécifique, peut donner accès à cette intention.

2. Les exemples concrets offrent à la théorie une dimension vivante et irréductible : je me concentrerai ici sur un cas en quelque manière exemplaire, celui d'un auteur et d'un texte — Kātyāyana auteur des *Vārttika* à l'*Aṣṭādhyāyī* — qui se sont trouvés, pour ainsi dire, à la merci de ce même mécanisme, et qui, encore aujourd'hui, peinent à trouver leur place dans la vision d'ensemble des débuts de la tradition pāṇinéenne. Les *Vārttika* de Kātyāyana, en tant qu'œuvre en soi et d'un point de vue strictement philologique, ont une histoire assez brève : la tradition indienne ne nous a légué aucun manuscrit présentant les seuls *vārttika* sans le commentaire de Patañjali (si ce n'est pour des œuvres de compilation assez tardive) [11], ni de ces mêmes *vārttika* commentés par d'autres auteurs. Nous devons la résurgence de ce texte, comme il est bien connu, à l'œuvre de F. Kielhorn et des pandits du Deccan College de Pune qui l'assistèrent tout au long de cette exceptionnelle entreprise. Le but du projet, déclaré par Kielhorn (1886 : 203), était d'offrir « a fairly true picture of what Kātyāyana's work was like, before it was embodied by Patañjali in his own work » [12]. Kielhorn a longuement discuté et révisé les principes sur lesquels il se basait pour identifier les *vārttika* dans le flux continu des manuscrits. Par une recension des différents textes où l'auteur discute de sa méthode, l'on peut distinguer quatre critères fondamentaux : sont recensés comme *vārttika* tous ces brefs aphorismes sans verbes qui

11. À propos de cette tradition compilative connue sous le nom de *vārttika-pāṭha*, voir Mishra (1996 : 1 *sq*.).

12. Selon la reconstitution de Kielhorn, Kātyāyana commente 1245 des 3983 règles de la grammaire. Patañjali en commente 468 de plus, mais il nous montre, indirectement, qu'il en connaissait bien davantage. Dans l'introduction au deuxième volume de sa première édition (MBh II 1883 : 8 n. 1), Kielhorn a mis en lumière, à travers l'analyse des manuscrits à sa disposition, quatre phases dans ce processus d'absorption des *vārttika* à l'intérieur du texte patañjalien — un processus mis en branle par le fait que le texte de Patañjali répète souvent, dans sa quasi totalité, celui du *vārttika*, avant de l'analyser : « One writer, to save himself from trouble, instead of copying the same words [...] twice, writes them only once with the figure 2 after them ; another omits the figure 2 and puts in its place a stop ; a third omits the stop but still leaves the word preceding the stop of his predecessor and the word following it unjoined by the rules of Sandhi ; a fourth does observe the rule of Sandhi and no trace is left of the Vârttika. »

a) sont suivis d'une paraphrase mot à mot

b) montrent une cohérence textuelle entre eux

c) le cas échéant, sont explicitement qualifiés comme tels par les commentateurs plus tardifs

d) donnent une indication précise de la règle de l'*Aṣṭādhyāyī* qu'ils commentent [13].

Le dernier critère, admet Kielhorn, ne s'était pas posé dans toute son évidence au moment de l'élaboration du texte des *vārttika* [14] ; par la suite, il est néanmoins devenu crucial pour l'auteur, qui en arrive à le préférer expressément aux trois autres, au détriment du témoignage des manuscrits (1886 : 205a) : « sometimes the best MMS at my command ». Dans sa toute première présentation des critères d'identification des *vārttika* (1876), il n'y a pas trace, en effet, de ce critère. Son application est cependant loin d'être sans conséquences, car elle conduit l'auteur à désavouer, dans son article de 1886, un certain nombre d'aphorismes identifiés comme des *vārttika* dans l'édition du *Mahābhāṣya* de 1880-85. L'auteur justifie ce point par le fait que l'œuvre de Kātyāyana ne couvrait pas la totalité des *sūtra* pāṇinéens ; il était donc nécessaire que le lecteur puisse se retrouver dans une lecture continue : « If his Vârttikas were taken out from the *Mahâbhâshya* and printed as a separate work, we should have no difficulties in pointing out the Sûtra to which any given Vârttika or number of Vârttikas belong [15]. » Mais cette affirmation semble partir du présupposé que les *vārttika* auraient été, à un moment quelconque de leur histoire, une œuvre indépendante du texte qu'ils commentaient, ce qui reste à prouver. Outre une possible origine orale du texte, une raison de cette sorte d'indexation si précise pourrait être la volonté des *vārttika* de se situer par rapport à l'œuvre de Pāṇini, et de s'en différencier. Tout comme la paraphrase d'un *vārttika* dans le texte continu du *Mahābhāṣya* sert à

13. Kielhorn (1886 : 204) a compté 1200 *vārttika* initiaux qui contiennent une référence plus ou moins claire au *sūtra* concerné, dont 131 répètent la règle qu'ils commentent dans sa totalité.

14. Dans la première description de sa méthode, Kielhorn (1876 : 7 *sqq*.) se concentre presque exclusivement sur la présence de la paraphrase et sur la cohérence textuelle entre les différents *vārttika* : « I would venture to assume that those short sentences [...] by means of which the discussion is carried on from beginning to end, and which we find paraphrased and explained in the Mahâbhâṣya, are not of Patañjali's own authorship, but form part of the work of another scholar [...] » (p. 11).

15. Kielhorn (1886 : 204b).

identifier le premier par rapport au second, la répétition du *sūtra* pourrait servir à le différencier du *vārttika* [16]. Puisque les modifications suggérées par Kielhorn (1886) n'ont été introduites, ni dans la deuxième édition, établie par Kielhorn lui-même (1892-1909), ni dans la troisième, que nous devons à Abhyankar (1962-1972), l'œuvre de Kātyāyana, telle que nous la connaissons et l'étudions, est de fait reconstituée sur la base des critères énoncés en 1876 avec les ajouts partiels signalés dans l'introduction au deuxième volume (publié en 1883) de sa première édition. Cependant, ce « deuxième texte », qui n'a jamais vu le jour, ne se distingue pas seulement, au moins du point de vue de la société savante, sur la base d'un certain nombre de *vārttika* qui seraient ajoutés au premier ou en seraient retranchés : il est évident que le texte établi selon les critères de 1876 est un texte qui se construit entièrement dans et par son rapport au *Mahābhāṣya*, tandis que le texte construit sur les critères de 1886 se serait configuré indépendamment du texte même de Pāṇini qu'il commentait [17].

2.1. L'œuvre monumentale de reconstitution par Kielhorn se fondait sur un certain nombre de présuppositions, sur lesquelles l'auteur même trouvait un appui précaire, et qui pouvaient, du moins en partie, être remises en question. Et qui l'ont été. Pour ce qui nous occupe ici, la question soulevée par Bronkhorst (1990) à propos du fait que, pour les commentateurs plus anciens tout au moins, *in primis* Bhartṛhari, le terme *vārttika* ne semble pas désigner les aphorismes seuls, mais plutôt l'ensemble qu'ils forment avec leur analyse directe (paraphrase, modifications suggérées, exemples, utilité du *vārttika*), qui est particulièrement importante. Il n'est pas possible de reprendre l'argumentation de Bronkhorst *in toto*, mais je voudrais donner un exemple qui me paraît décisif. La *Yuktidīpikā*, le

16. Il est assez significatif, en l'absence de manuscrits anciens qui contiennent seulement les *sūtra* et les *vārttika*, qu'une telle transmission était néanmoins présente dans la tradition savante (il est difficile de dire à quel moment chronologique), comme semble aussi l'indiquer la pratique moderne en Inde de publier les *sūtra* de Pāṇini avec les (ou un choix des) *vārttika*. Ainsi, par exemple, dans l'édition de Pāṇini qui servit de base à Böhtlingk pour son édition de 1839-40.

17. Cette manière de conceptualiser l'œuvre de Kātyāyana avait été reconnue par Kielhorn depuis le début, si bien qu'il termine son article de 1876 avec un essai de lecture continue des *vārttika* pour en montrer l'intérêt scientifique et culturel. Je n'ai pas connaissance d'autres tentatives d'une telle lecture indépendante des *vārttika*, à l'exception, remarquable, d'une thèse de doctorat soutenue à la Banaras Hindu University par Ved Pati Miśra et qui devait contenir une lecture linéaire de près de 4000 *vārttika*, mais dont seulement les six chapitres d'introduction ont été publiés en 1970. Je remercie Gianni Pellegrini de m'avoir fait connaître ce texte.

commentaire aux *Sāṃkhyakārikā* que l'on place généralement au tournant du VII^e^ et du VIII^e^ siècle, est un texte qui avait déjà attiré l'attention de A. Wezler (1974) de par sa forme « peu commune » qui consisterait « in the juxtaposition of a detailed verbal paraphrase and a preceding, most concise, nominal expression or sentence » [18]. Le but de Bronkhorst est de démontrer, d'une part, que cette « forme peu commune » était en fait une forme littéraire qui connaissait précisément à l'époque une certaine fortune dans la littérature śāstrique [19] ; de l'autre, que l'auteur de la *Yuktidīpikā* nommait précisément « *vārttika* » l'aphorisme + paraphrase qui caractérise (mais n'épuise pas) ce que nous connaissons comme le *Mahābhāṣya* de Patañjali ; le texte fait référence à un exemple résolutif pouvant démontrer qu'il est possible de créer une connexion sémantique même entre des mots qui ne sont pas dans une relation de proximité immédiate, et qui se trouveraient « dans un *vārttika* » :

> *tathānaḍvāham udahāriṇi bhagini vahasi yā tvam śirasi kumbham avācīnam abhidhāvantam adrākṣīḥ iti vārttike dṛṣṭāntaḥ*
>
> *Yuktidīpikā* p. 23 l. 14-15

> De même « le bœuf, ô mon amie porteuse d'eau, toi qui tiens sur la tête le pot, courant tête baissée tu le vis » ceci est l'exemple résolutif dans un *vārttika*.

C'est une référence presque *verbatim* à un passage du Bhāṣya concernant le vt. 1 *ad* A 1 1 58 *pratiṣedhe svaradīrghayalopeṣu lopājādeśaḥ na sthānivat*, qui signale la nécessité de spécifier que la limitation enseignée par la règle doit s'appliquer seulement à une voyelle substituée par zéro phonique (*lopājādeśaḥ*). À ce propos, dans le commentaire de Patañjali, nous trouvons le passage en question :

> [...] *tat tarhi vaktavyaṃ | na vaktavyam | [...] anānupūrvyeṇa api sanniviṣṭānām yatheṣṭam abhisambandho bhavati | tad yathā | anaḍvāham udahāri yā tvam harasi śirasā kumbham bhagini sācīnam abhidhāvantam adrākṣīḥ iti | tasya yatheṣṭam abhisambandho bhavati*
>
> MBh I p. 152 l. 22-26 *ad* A 1 1 58 vt. 1

> Ceci doit-il donc être enseigné ? Il n'a pas à l'être. [...] Car un lien se crée, selon le désir, même entre des mots qui ne sont pas arrangés dans l'ordre. Comme par exemple : « le bœuf, ô porteuse

18. Wezler (1974 : 440).

19. Bronkhorst (1990 : 125-127) cite le *Tattvārthavārttika* d'Akalaṅka, commentaire du VII^e^ siècle ou du VIII^e^ à un texte jaina.

d'eau, toi qui tiens le pot sur ta tête, mon amie, tu le vis courant et s'approchant de côté ». Le lien de celui-ci se crée selon le désir.

Il n'est pas nécessaire de suivre ici les subtilités techniques de l'argumentation qui se construit sur la possibilité d'intégrer, à partir des règles antérieures, les informations requises (en particulier le statut de substitut ou *ādeśa* de zéro). Il est néanmoins important de remarquer que l'exemple décisif mentionné ne se trouve ni dans le *vārttika*, ni — et ceci est encore plus significatif — dans la paraphrase, ou commentaire au sens strict du terme. Il se trouve dans un passage qui discute de la nécessité ou non de son intégration au texte pāṇinéen [20].

Il est bien entendu qu'un seul exemple pourrait ne pas paraître parfaitement convaincant. Bronkhorst propose un certain nombre de cas similaires ; en particulier, il met en lumière comment le terme *vārttika* fait aussi référence à la même forme textuelle aphorisme + commentaire dans un texte un peu plus ancien que la *Yuktidīpikā* et qui était sans nul doute connu d'elle, à savoir le commentaire au *Mahābhāṣya* de Bhartṛhari, la *Mahābhāṣyadīpikā*. Bhartṛhari est en fait le premier auteur qui, après la longue période qui suit le *Mahābhāṣya* de Patañjali — une période dont aucune œuvre ne nous est parvenue mais qui doit avoir été vivace et chaotiquement créatrice [21] — reprend en main l'œuvre de son prédécesseur et commence à construire, pour ainsi dire, la tradition herméneutique de source patañjalienne. Bhartṛhari lui-même peut utiliser le terme *vārttika* pour indiquer quelque chose qui va au-delà de l'aphorisme pur et simple. Prenons l'exemple suivant. Le *vārttika*

siddhaṃ tu pāṭhāt

vt. 6 *ad* A 1 1 38

Ceci est résolu grâce à la liste

20. Je considère la formulation de Bronkhorst (1990 : 130) « This example occurs in a part of the *Mahābhāṣya* where a *vārttika* has been rejected ... » trop extrême, car le *vārttika* ne propose pas une intégration, mais veut assurer une interprétation. La dernière étape est donc de savoir si l'interprétation désirée peut s'obtenir sans avoir à modifier ou intégrer le texte pāṇinéen. Ce détail a néanmoins une certaine importance, car il restreint plus efficacement le domaine du terme *vārttika* à la portion de texte aphorisme + analyse.

21. Le silence des témoignages n'implique pas, ou pas toujours, le manque de vigueur d'une tradition culturelle. Le passage du *Vākyapadīya* que nous examinons ci-après montre plutôt qu'un processus d'instauration d'une école de souche patañjalienne caractérisée par l'adhésion inconditionnelle à la lettre du texte de Pāṇini a entraîné la disparition des écoles poursuivant une approche différente.

clôt une longue discussion sur la définition de 1 1 38 qui devrait identifier un certain nombre de *sarvanāman*, *i.e.* de bases pronominales de dérivation secondaire. Dans les *vārttika* précédents, Kātyāyana avait vainement essayé de donner une interprétation de la règle pouvant couvrir toutes les bases nominales requises. Le vt. 6 est en quelque sorte le sceau de l'impossibilité à couvrir, par définition, tous les cas de figure. D'où la nécessité de procéder par énumération. Or, si la liste en tant que telle ne semble pas avoir survécu, nous avons néanmoins à disposition le commentaire de Patañjali, qui permet de reconstituer les formes à partir des règles de Pāṇini qui les enseignent :

> *pāṭhād vā siddham etat | kathaṃ pāṭhaḥ kartavyaḥ | tasilādayaḥ prāk paśapaḥ | śasprabhṛtayaḥ prāk samāsāntebhyaḥ | māntaḥ | kṛtvo 'rthaḥ | tasivatī | nānāñāv iti |*
>
> MBh I p. 95 l. 10-11 *ad* A 1 1 38 vt. 6

> Ou bien [22] ceci est résolu de par la liste. Et comment la liste doit-elle être faite ? [Avec] les formes depuis *tasIL* jusqu'à *pāśaP* [A 5 3 7-46], depuis *śas* jusqu'aux composés [5 4 42-67], les [suffixes] terminant en *m* [5 4 11-12], les suffixes ayant le sens de *kṛtva* [5 4 17-20], *tasI* et *vatI* [4.3.113 et 5 1 115], *nā* et *nāÑ* [5 2 27].

Bhartṛhari, commentant le passage de Patañjali, fait remarquer que la liste *dans le vārttika* est incomplète :

> *vārttike tu taddhitāḥ prakṛtā iti āsir na pāṭhitaḥ | thāl viśvemāt thāl ity ayaṃ vārttike nopasaṃgṛhītaḥ*
>
> MBhD *ad* A 1 1 38 vt. 6

> Or, puisque dans le *vārttika* [seuls] les suffixes secondaires sont en cause, [le suffixe primaire] *āsI* n'est pas énuméré. Le suffixe *thāL* enseigné dans *viśvemāt thāl* [A 5 3 11] n'a [par contre] pas été collecté dans le *vārttika*.

Dans la deuxième occurrence, il est presque incontestable qu'on ne fait pas référence à la lettre du vt. 6 *siddhaṃ tu pāṭhāt*, mais plutôt à la liste qui devait l'illustrer. Dans un autre passage, Bhartṛhari définit *vārttika* comme un aphorisme sans verbe fini que Kielhorn n'enregistre toutefois pas sous la catégorie des *vārttika* parce qu'il n'est pas paraphrasé [23]. Et l'on pourrait

22. Il est intéressant de noter l'emploi du mot marquant l'option (*vā*) chez Patañjali au lieu de *tu*, qui nie fortement le bien-fondé des affirmations précédentes en proposant une solution radicalement différente.

23. Voir Bronkhorst (1990 : 10-11).

continuer ainsi, mais je préfère renvoyer le lecteur au dense article de Bronkhorst. Bronkhorst ne va pas jusqu'à affirmer que Kātyāyana avait composé son œuvre avec une alternance d'aphorismes et d'analyse [24], il se limite à signaler que, au moins à l'époque de Bhartṛhari et dans les siècles immédiatement postérieurs, on entendait par *vārttika* un texte formé de brefs aphorismes suivi d'une analyse simple sur le modèle de cette œuvre inspiratrice qu'était le *Mahābhāṣya*. Interpréter ces données est aussi, en partie, une question de nuances. Là où Bronkhorst raisonne plutôt en termes philologiques classiques et parle d'imitation de formes littéraires et de différentes segmentations et attributions de paternité d'un texte, je serais plutôt encline à voir à l'œuvre ce même concept de système que j'ai brièvement tracé plus haut, en raison duquel je considère que les limites de ce que l'on entendait par *vārttika* pouvaient être de fait plus floues pour Bhartṛhari lui-même ; de ce fait, il aurait ainsi facilement pu comprendre par ce terme l'ensemble des notions véhiculées par un *vārttika* (sa compréhension globale) sans avoir besoin de s'interroger sur la paternité et la dimension strictement littérale de ces ensembles de notions. Nuances donc, mais nuances qui renvoient aussi à une vision différente de la construction et transmission du savoir à l'époque concernée.

Je crois donc qu'il est important, pour la compréhension du phénomène « *Vārttika* », d'assumer et élaborer de manière globale les différentes données qui nous viennent de la doxographie sanskrite pour intégrer d'autres données pour ainsi dire plus externes : s'il est crucial de savoir à quelle partie du texte que nous avons reçu Bhartṛhari fait référence en utilisant le mot *vārttika*, il est tout aussi important de savoir comment cette partie de texte était conceptualisée. Les éléments idéologiques de métaréflexion que la tradition nous offre sont aussi des faits à part entière ; ils ont joué un rôle clé dans le développement de la tradition qui se réclame de Pāṇini. Cette approche, que l'on pourrait dire « émique » [25], dans la mesure où elle utilise, autant que possible, des paramètres de description internes au système même qui est décrit, a l'avantage de nous permettre de mieux comprendre les rôles des différents textes et leurs glissements, et, en même temps, les forces à la base desdits glissements.

3. Nous avons donc, dans le cas de Kātyāyana, un auteur et une œuvre particulièrement évasifs et fuyants, qui, pourtant, nous offrent un

24. Bien qu'il remarque, à bon escient, que cette forme littéraire était bien connue.
25. Pike (1967 : 8 *sqq*).

témoignage fondamental pour son unicité et pour son antiquité et qu'il serait important de situer et interpréter avec une certaine précision *tout au long de son histoire millénaire*. Qu'en est-il, dans tout cela, de l'objet culturel redécouvert (ou créé ?) par Kielhorn ? Est-il possible que l'œuvre reconstituée par Kielhorn n'ait pas eu de rôle à jouer, du moins dans la forme que nous lui attribuons, sinon très tard dans son histoire ? La cohérence textuelle de certaines séries de *vārttika*, qui avait déjà impressionné Kielhorn, invite clairement à une réponse négative. Il semble hors de doute que, malgré l'image fragmentaire que nous renvoie la tradition tardive, les *Vārttika* sont plus qu'une simple collation d'interprétations et intégrations traditionnelles du texte pāṇinéen. Mais les flous et les vides dans la reconstitution de la forme et du but de l'œuvre originelle rendent aussi particulièrement difficile la compréhension des mécanismes à l'œuvre dans ses étapes successives.

3.1. Il est par conséquent nécessaire de comprendre au mieux le portrait que le *Mahābhāṣya* même brosse de ses deux textes de référence — à savoir d'une part, l'*Aṣṭādhyāyī* (*vṛttisūtra*, *sūtrapāṭha*), et, de l'autre, les *vārttika* (*vākya, vārttikavācana*) — ainsi que de comprendre quelle est l'approche propre de Patañjali par rapport à ces auteurs ; autrement dit, s'il considère Kātyāyana comme une partie de son système de connaissance ou bien comme un auteur avec une intention de communication bien précise. Le texte est, c'est notoire, assez évasif sur ce point, et la recherche moderne, après la période riche en discussions des années de la « redécouverte » de Kātyāyana, semble s'être cristallisée sur la question des rapports entre Kātyāyana et Patañjali et sur le rôle présupposé de ce dernier en tant qu'apologiste de Pāṇini contre Kātyāyana lui-même. Comme nous l'avons vu en ouverture de cette étude, la notion de système est centrale dans l'herméneutique patañjalienne mais elle ne la définit pas complètement. Elle doit être tempérée avec une notion tout aussi cruciale sur laquelle nous nous concentrerons dans les lignes qui suivent : celle de *vacana* « mention explicite », un terme qui caractérise les raisonnements qui apparaissent comme dépendants de la lettre du texte.

Nous nous concentrerons à ce propos sur un exemple significatif. Le contexte est celui de la longue discussion à propos de A 2 1 1 *samārthaḥ padavidhiḥ*, règle qui régit toutes les autres règles concernant les mots fléchis (*pada*), notamment les composés, en posant la condition qu'il y ait une connexion syntaxique/sémantique entre les éléments qui les

constituent [26]. Or, Kātyāyana évalue, à un moment, l'opportunité d'offrir, à travers une intégration du texte (*upasaṅkhyāna*), une prescription destinée à rendre compte des cas de composés sanskrits (bien formés) qui sont néanmoins *a-samartha*, c'est-à-dire, suivant l'interprétation des commentaires, démunis de connexion syntaxique/sémantique entre eux. Le vt. 20 mentionne comme premier cas de figure celui des mots en coréférence (*samānādhikaraṇa*) [27], du moins [vt. 21], quand le syntagme est formé de mots dont le sens est une substance, tels *vīraḥ puruṣaḥ* « homme héros » [28]. Les mots en coréférence, en effet, ne sont pas connectés du point de vue syntaxique, car il n'y a entre eux, ni lien syntaxiquement marqué (on ne considère pas comme telle la coïncidence de terminaisons), ni connexion sémantique, puisqu'il ne peut exister de connexion entre deux substances. Kātyāyana observe néanmoins que la modification pourrait ne pas être nécessaire, car la mention explicite fait loi :

> *na vā vacanaprāmāṇyāt*
> vt. 22 *ad* A 2 1 1

L'expression *vacanaprāmāṇyāt*, fréquemment utilisée par Kātyāyana, pose l'autorité de l'enseignement explicite, direct [29]. Dans le cas qui nous occupe, Patañjali comprend que les composés que l'on pourrait interpréter comme *a-samartha*, quand, par exemple, ils sont formés de deux mots signifiant une substance, se réaliseront en vertu du fait qu'ils sont explicitement enseignés dans certaines règles, comme dans A 2 1 58 [30]. Par

26. Nous préservons ici la traduction traditionnelle, car c'est sur cette interprétation de la règle que se fonde le débat des commentaires à partir de Patañjali. Selon une autre interprétation, la règle stipule plus concrètement que les règles concernant les formations synthétiques de mots fléchis doivent avoir un sens équivalent à celui de la forme analytique correspondante. Pour une discussion sur ce point, voir Pontillo (2018).

27. vt 20 *ad* A 2 1 1 : *samānādhikaraṇeṣu upasaṅkhyānam asamarthatvāt*, « Il faut faire une intégration dans le cas des mots en coréférence à cause du fait qu'ils n'ont pas de lien syntaxique/sémantique. »

28. vt. 21 *ad* A 2 1 1 *dravyam padārtha iti ced.* Patañjali interprète : « du point de vue selon lequel les mots signifient une substance », mais cette interprétation imposerait une solution bien plus radicale que celle avancée par Kātyāyana dans le *vārttika* suivant, car elle concerne potentiellement tous les mots en coréférence.

29. La formule est un trait distinctif de Kātyāyana, qui y recourt dans quatorze *vārttika*. En dehors du contexte strict du commentaire à l'un de ces *vārttika*, Patañjali ne l'utilise que quatre fois. Pour une analyse du terme *vacana* et sa fonction principale de limiter/empêcher l'application non désirée d'une règle ou d'un principe implicite plus général, voir Candotti-Pontillo (2018).

30. A 2 1 58 *pūrv(ā)para-prathama-carama-jaghanya-samāna-madhya-madhyama-vīraś ca*

ailleurs, donner la priorité à l'enseignement direct, au sens littéral, sur tout autre sens obtenu de manière moins directe, se présente comme une nécessité si l'on veut sauver la lettre du texte *dans sa totalité*. Si, par exemple, on ne donne pas la priorité aux enseignements explicites, tels A 2 1 58, ceux-ci ne trouveront pas de domaine d'application (car ils enseignent des composés *asamartha*), ce qui est impossible, car aucun enseignement du maître ne peut être inutile. C'est par ailleurs ce type de raisonnement qui justifie la priorité de la règle spécifique sur la règle générale [31]. Il y a donc deux nuances dans ce type de raisonnement et l'une n'exclut pas l'autre ; au contraire, la seconde est parfois nécessaire pour prouver la première, c'est-à-dire qu'un certain enseignement direct était effectivement visé par l'auteur. Nous verrons cela dans les lignes qui suivent.

Kātyāyana continue en affirmant que la solution consistant à s'appuyer sur un enseignement direct pourrait s'appliquer aux cas des composés avec substitut zéro d'une forme verbale (*luptākhyāta*) [vt. 23] [32]. Par ce terme, non pāṇinéen, l'auteur fait référence à des composés comme *niṣkauśambi-* « qui [vient] de Kauśambī », qui alternent avec une forme analytique reconstruite traditionnellement avec une forme verbale : *niṣkrāntaḥ kauśambyāḥ*. Bien que dans ce cas — et ainsi se clôt la discussion [vt. 24] [33] —, on pourrait aussi invoquer le principe selon lequel le sens du verbe seul est [indirectement] compris, mais que sa forme ne fait pas partie de la forme analytique en alternance avec le composé. Quelle est donc la règle invoquée ici et qui prime sur la notion plus générale de *sāmarthya* ? Il semblerait que ce soit A 2 2 18 *kugatiprādayaḥ* qui enseigne précisément la formation des composés ayant comme premier membre la particule *ku*, celles de type *gati*, et une liste de préverbes à commencer par *pra-* et dont l'un des exemples traditionnels est bien *niṣkauśambhi-*.

enseigne spécifiquement la composition de certaines bases nominales (dont *vīra-*) comme premiers membres de composé avec un déterminé comme deuxième membre malgré la règle générale A 2 1 57 immédiatement précédente, qui enseigne comment former des composés dont le premier membre est un déterminant (*viśeṣaṇa*) et le deuxième membre un déterminé (*viśeṣya*). Ceci implique une possibilité très limitée de former des composés en alternance avec un syntagme constitué de deux noms en apposition, ce qui, par ailleurs, est confirmé par les données linguistiques.

31. vt. 2 *ad* A 8 2 1 : *apavādo vacanaprāmāṇyāt*, « On applique la règle spécifique [plutôt que la règle générale] de par l'autorité de la mention explicite. »

32. vt. 23 *ad* A 2 1 1 : *luptākhyāteṣu ca.*

33. vt. 24 *ad* A 2 1 1 : *tadarthagateḥ vā.*

Nous n'avons pas d'indice qui nous montre que Kātyāyana soit insatisfait de cette solution : puisque Pāṇini enseigne explicitement la formation de certains composés, cet enseignement prime sur la condition d'absence de connexion syntaxique/sémantique, qui, pour ces syntagmes, est seulement inférée. Patañjali trouve néanmoins une difficulté, qu'il explicite ainsi :

> *vacanaprāmāṇyād ity eva | kiṃ vacanaprāmāṇyam | kugatiprādayaḥ* (A 2 2 18) | *asty anyad etasya vacane prayojanam | kim | surājā atirājeti | na brūmo vṛttisūtravacanaprāmāṇyād iti | kiṃ tarhi | vārttikavacanaprāmāṇyād iti 'siddhaṃ tu kvāṅsvatidurgativacanāt prādayaḥ ktārtha' iti* (vt. 3-4 *ad* A 2 2 18)
>
> MBh p. 371 l. 16-19 *ad* A 2 1 1 vt. 23

> Par l'autorité de la mention explicite (*vacanaprāmāṇya*) : quelle autorité de la mention explicite ? [La règle] A 2 2 18 « *ku,* un élément de la classe des *gati* ou de la classe commençant par *pra* [34] < avec un autre mot [*pada*] comme deuxième membre forme un composé obligatoire > ». Mais il y a un autre but à cette mention explicite. Et lequel ? [Permettre la formation de formes telles que] *surājā* « le bon roi », *atirāja* « le roi suprême ». Mais nous ne parlons pas de l'autorité de la mention explicite dans le *vṛttisūtra*. De quoi alors ? En vertu de l'autorité de la mention explicite dans le *vārttika* : « mais ceci est résolu si l'on dit "*ku, āṅ, su, ati, dus* et les *gati* forment un composé obligatoire avec un mot comme deuxième membre" [et] "les mots de la classe commençant par *pra-* [forment un composé obligatoire avec un mot comme deuxième membre], pourvu qu'ils aient le sens d'un participe passé" » [35].

Il est assez clair que Patañjali interprète *vacanaprāmāṇyāt* avec la deuxième nuance de sens que nous avons explicitée plus haut : la règle A 2 2 18 doit trouver un domaine d'application, car aucune partie, même la plus insignifiante, de l'enseignement du maître, ne peut être vide de sens. Néanmoins, si A 2 2 18 trouve une autre motivation à sa formulation, alors le principe de la force de la mention directe ne peut être invoqué, car on ne peut plus être certain que l'auteur visait précisément ces formations. Mais la suite est plus déroutante. Patañjali résout la difficulté en affirmant que l'énoncé littéral auquel il faut recourir n'est pas celui de l'*Aṣṭādhyāyī*, mais celui des *Vārttika*. Plus précisément, il s'agirait du *vārttika* 2-3 proposé

34. Dans la classe des mots commençant par *pra*, nous trouvons aussi *nis-/nir.*

35. La solution est donc de diviser la règle en deux et de limiter la notation du passé aux seuls composés formés avec les préverbes *pra-*, etc.

comme intégration à 2 2 18, concernant, entre autres, des formes avec un participe passé implicite (*prādayaḥ ktārthe*). Le *vacana* en question serait donc ici un *vārttika* de Kātyāyana, dont la lettre aurait la même autorité qu'un *sūtra* de l'*Aṣṭādhyāyī* [36]. Ce n'est pas toujours le cas, et il est bien connu que Patañjali rejette souvent la nécessité d'intégrer ou de modifier le texte pāṇinéen. Mais nous voyons ici que, une fois accepté, un *vārttika* devient partie intégrante du texte source et est soumis aux même règles exégétiques [37].

Ce n'est pas le seul passage où nous voyons à l'œuvre, chez Patañjali, une telle approche du texte de Kātyāyana, approche qu'il partageait avec d'autres savants de la même tradition. Discutant encore une fois d'une possible intégration à la règle de Pāṇini enseignant le composé *bahuvrīhi*, Kātyāyana met en avant le fait que cette intégration aurait aussi l'avantage d'assurer un but à la règle suivante [38]. Patañjali enregistre deux opinions contrastantes sur la question de savoir quelle règle ultérieure est ici visée par le *vārttika* :

> *evaṃ ca kṛtvottarasya yogasya vacanārthaḥ upapannaḥ bhavati | ke cit tāvat āhuḥ : yat vṛttisūtre iti | saṅkhyāvyayāsannādūrādhikasaṅkhyāḥ saṅkhyeye* (A 2 2 25) *iti | aparaḥ āha : yat vārttike iti |*
>
> MBh I p. 424 l. 21-23 *ad* A 2 2 24 vt. 18

> Si l'on fait ainsi, on obtient aussi le but de l'énonciation d'une règle ultérieure. Certains disent ainsi : ce qui se trouve dans le *vṛttisūtra* (*i.e.* l'*Aṣṭādhyāyī*), dans la règle *saṅkhyāvyayāsannādūrādhikasaṅkhyāḥ saṅkhyeye* « Un indéclinable, les mots *āsanna, adūra, adhika* et un nom de nombre entrent en composition avec un nom de nombre au sens de "objet qui est conté" » (A 2 2 25). D'autres disent : ce qui se trouve dans le *Vārttika* (*i.e.* vt. 19 *ad* A 2 2 24) [39].

36. Pouvons-nous attribuer la même position à Kātyāyana lui-même ? Il est difficile de trancher sur cette question, mais cela semble peu probable. Kātyāyana peut, bien entendu, faire référence à ce qui a été dit et enseigné ailleurs dans son texte (*uktaṃ vā*) ; mais il n'attribue jamais à ces enseignements l'autorité de la lettre signalée par les expressions *vacanāt* et *vacanapramāṇyāt*.

37. Encore, en commentant A 3 4 37, Patañjali analyse un *vārttika* de Kātyāyana à travers un procédé de raisonnement par *jñāpaka*, même si moins strict que celui que nous voyons formalisé dans les *paribhāṣā*.

38. vt. 18 *ad* A 2 2 25 *tathā ca uttarasya vacanārthaḥ*.

39. Les détails techniques de ce passage ne sont pas fondamentaux pour la suite du raisonnement. Il suffit de dire que l'intégration proposée (limitation de sens du composé *bahuvrīhi* par *matvārthe*, suffixe à valeur possessive/locative) rend effectivement signifiant aussi bien l'exception enseignée dans la règle qui suit (*saṅkhyeye*) que celle proposée par

Il semble peu probable que Kātyāyana ait justifié le bien-fondé d'une intégration au texte pāṇinéen par le fait que cela donnerait un but (et par là rendrait nécessaire) une intégration ultérieure. Un tel raisonnement a néanmoins dû sembler plausible aux interprètes ultérieurs qui furent confrontés à un texte pāṇinéen encore ouvert aux intégrations proposées par les *vārttika* et par d'autres commentateurs qui ne nous sont plus connus. En somme, Patañjali nous indique ici clairement la possibilité que les *vārttika* appartiennent de droit au texte racine et en évalue l'impact global sur la structure du texte : selon certains, l'intégration *matvārthe* à A 2 2 24 (cf. n. 39) serait en quelque sorte exigée par le système, comme démontré par la règle suivante qui n'atteint son but qu'ainsi ; selon d'autres, au contraire, l'intégration entraînerait avec elle la nécessité d'une modification ultérieure du texte, enseignée dans le *vārttika* suivant.

4. Il semble hors de doute qu'il faille postuler un changement assez radical pour passer du Kātyāyana perçu comme si profondément lié à son texte source qu'il peut en représenter une extension, à l'auteur dont l'œuvre s'était dissoute dans le texte patañjalien dont elle servait, au mieux, de réservoir de points de vues et de difficultés à discuter. Il semble assez clair que la fonction, tout aussi bien que la forme, du texte de Kātyāyana ont considérablement changé au fil des siècles. Une première trace de cette évolution se trouve déjà dans les *kārikā* finales du deuxième livre du *Vākyapadīya* de Bhartṛhari (env. VI^e^ siècle EC), consacrées à retracer, brièvement mais significativement, l'histoire de la tradition grammaticale antérieure à l'auteur. Il s'agit d'un texte dont on ne peut surestimer l'importance et qui est à l'origine, de par sa difficulté, de nombreuses interprétations [40]. Nous ne reprendrons pas ici ces discussions, mais il est néanmoins important d'analyser un passage central, car il montre l'importance et le rôle d'un texte qui ne nous est pas parvenu [41] :

> *prāyeṇa saṃkṣeparucīn alpavidyāparigrahān |*
> *saṃprāpya vaiyākaraṇān saṃgrahe 'stam upāgate ||*
> *kṛte 'tha pā*[42]*tañjalinā guruṇā tīrthadarśinā |*

le vt. 19 : *karmavacanena aprathamāyāḥ.*

40. On ne peut que signaler ici deux contributions fondamentales sur l'interprétation de ce passage très dense : Aklujkar (1978, 1981 et 1982) et Bronkhorst (1983).

41. Un bel exemple, à ajouter à ceux mentionnés par Bronkhorst (2010), pour dénoncer les dangers de ce que l'auteur définit comme une attitude positiviste dans les sciences humaines.

42. Le nom est ainsi reporté dans tous les manuscrits.

sarvesaṃ nyāyabījānāṃ mahābhāṣye nibandhane ||
alabdhagādhe gāmbhīryād uttāna iva sauṣṭhavāt |
tasminn akṛtabuddhīnām naivāvāsthitaniścayaḥ ||

VP 2.481-3

> Quand le *Saṃgraha* fut presque en ruine, étant tombé entre les mains de grammairiens de pauvre science qui se réjouissent d'abrégés [481], alors fut composé par le maître Patañjali, qui voit tous les passages, ce texte du MB, collection des semences de toutes les opinions [482], n'offrant presque pas de gué, de par sa profondeur, et [en même temps] semblable à l'eau peu profonde, de par sa clarté ; dans ce texte, ceux qui n'ont pas beaucoup d'intelligence ne trouvent aucune opinion certaine/bien établie [483].

Le point le plus délicat à comprendre ici est la relation entre les deux locatifs, *saṃgrahe 'stam upāgate* et *kṛte ... mahābhāṣye nibandhane.* Si on les interprète comme deux locatifs absolus, comme le fait Iyer, que nous suivons ici — car c'est encore l'interprétation courante —, le texte signifierait que le *Saṃgraha* avait presque disparu à l'époque où le *Mahābhāṣya* fut composé, lequel en préservait au moins les semences ; ce texte, cependant, ne s'avérait pas utile pour permettre aux personnes de peu d'intellect de se forger une opinion sûre, car il n'était pas aussi simple qu'il y paraissait. Il est néanmoins possible d'établir, suivant Bronkhorst, un lien plus direct entre la disparition progressive de la tradition vivante du *Saṃgraha* et le défaut d'autorité du *Mahābhāṣya* : une fois perdue la tradition du *Saṃgraha*, il n'était plus possible pour les personnes de peu d'intellect de discerner des opinions sûres dans ce texte (*tasmin*) forgé par Patañjali (*kṛte 'tha pātañjalinā*) qui n'était qu'une collection de toutes les semences des différentes opinions discutées dans le *Saṃgraha.*

La suite semble d'ailleurs donner raison à Bronkhorst, car le passage poursuit en nous présentant le destin du texte de Patañjali qui, en l'absence du *Saṃgraha*, risquait de devenir à son tour peu intelligible et n'aurait plus été en mesure d'aider le public à se forger une opinion correcte ; dépourvu d'une tradition vivante, il n'aurait survécu dans le Sud que sous la forme de manuscrits (*grantha*), tandis que la tradition vivante, privée de cette armure défensive qu'était le *Saṃgraha* (*saṃgrahapratikañcuka*), restait à la merci d'auteurs qui se complaisaient à des sophismes stériles (*śuṣkatarkānusārin*) [43]. Une fois seulement qu'elle aurait été récupérée par

43. Selon Bronkhorst (2009 : 277) par *ārṣe ... granthe*, Bhartṛhari ne fait pas référence au *Mahābhāṣya* mais à l'*Aṣṭādhyāyī*. Cela reste néanmoins douteux ; en partie, parce que

le maître de Bhartṛhari [44], la tradition du *Mahābhāṣya* aurait été rendue de nouveau florissante (*bahuśākhatva*) [45].

En tout cas, quelle que soit l'interprétation correcte, un fait majeur demeure : c'est le *Saṃgraha*, et non pas l'œuvre de Kātyāyana, qui sera mis en rapport direct avec le *Mahābhāṣya*, lequel en ferait une sorte d'abrégé. De fait, ceci enlève à Kātyāyana le statut de premier participant au débat, facilitant ainsi la fusion de son texte avec celui de Patañjali [46]. Mais cette fusion d'un texte dans un autre est loin d'être irréversible, puisque nous trouvons déjà mention, dans le *Pradīpa* de Kaiyaṭa, du principe bien connu *yathottaraṃ munīnām prāmānyam* [47] qui enseigne l'autorité des trois premiers grammairiens dans l'ordre inverse d'ancienneté, en partant de l'auteur le plus récent (Patañjali).

5. Parmi les savants contemporains qui ont souvent plaidé en faveur du renouveau d'une approche philologique générale ou « de base » dans le domaine des études indiennes, M. Witzel, en plusieurs occasions (dont un excellent article monographique en 2014), a affirmé la nécessité de travailler sur des textes établis de façon critique, même lorsque, et cela arrive fréquemment, le plus ancien manuscrit est distant de plus d'un millénaire de la date présumée de composition ou de canonisation de l'œuvre. En poussant l'argumentation un peu à l'extrême, la position de Witzel semble être que, à l'exception des traditions « bardiques » — celles des deux textes épiques notamment — une édition, qui soit le témoignage d'un état même tardif du texte, est toujours bienvenue, car elle nous rapproche, peu ou prou, *de l'intention communicative originale de l'auteur*. Dans une réponse à Witzel qui se concentre plus spécifiquement sur la situation de la grammaire, Bronkhorst, sans nier l'importance de l'approche philologique « de base », met néanmoins en doute l'idée qu'elle soit aussi cruciale, en parti-

le passage tout entier se concentre sur le destin du premier texte plutôt que du second. En outre, et peut-être plus significativement, l'attribution à Patañjali du statut de *ṛṣi* est plutôt fréquente chez les grammairiens tardifs, et Bhartṛhari semble être le premier à montrer une telle déférence envers son aîné.

44. Ou par Bhartṛhari lui-même, le texte est ici ambigu.

45. litt. « pourvue de nombreuses branches ».

46. Il est important de voir comment, dans la *Kāśikā*, il n'y a pas encore de rapport de filiation direct entre Kātyāyana et Patañjali. Les textes sont encore présentés, pour ainsi dire, sur le même plan, comme différents volets d'un seul et même discours.

47. Voir le *Pradīpa* (MBhP I 339 b 4 *ad* A 1 1 29) *yathottaraṃ munīnām prāmānyam* « l'autorité des [trois] sages correspond à leur ordre de succession » ; cf. aussi Subrahmanyam (1999 : 13) et l'article de Deshpande dans ce volume.

culier pour des domaines aussi bien codifiés que les domaines techniques, *in primis* la grammaire. L'argument de Bronkhorst se concentre sur le fait qu'une telle opération pourrait bien être moins informative qu'il ne le paraît au premier abord. J'espère néanmoins avoir montré dans ce bref aperçu qu'il y a plus. De fait, une philologie qui, comme il est de tradition, se concentre sur l'auteur et non sur le lecteur, risque de mal représenter un certain nombre de spécificités de la construction et de la transmission du savoir dans un domaine technique en Inde. Bien des produits culturels que nous analysons sont, de fait, jusque dans leur forme, des produits des lecteurs des textes sources, c'est-à-dire des commentaires. La dimension même du *śāstra* semble impliquer un affaiblissement du concept de texte en tant que produit d'un seul auteur : la transmission du savoir se construit sur des macro-textes (variables) liés entre eux par des contraintes d'ordre épistémique et lexical. Pour reprendre concrètement le cas de figure que nous avons analysé ici, il est difficile de penser qu'une édition critique du *Mahābhāṣya* (avec intégration des *vārttika* de Kātyāyana) puisse nous rapprocher de l'intention communicative de l'auteur ; au contraire, j'espère avoir montré qu'elle risque plutôt de nous en éloigner. Ceci n'implique pas nécessairement qu'une telle entreprise serait stérile ; mais, moins que *l'intention de l'auteur*, elle offrirait la possibilité d'appréhender celle de ses lecteurs et exégètes successifs. De ce point de vue, le fait que la tradition du *Mahābhāṣya* puisse, comme l'ont montré Rau (1985) et Witzel (1986), remonter à un seul archétype, impose encore plus de prudence, car nous ne savons pas si le texte de Kātyāyana circulait aussi sous d'autres formes. Le texte que Kielhorn a découvert dans les plis du *Mahābhāṣya* n'a donc pas toujours existé comme tel, et il y a eu des périodes de l'histoire de la tradition grammaticale pendant lesquelles ce texte jouait son rôle sous des formes différentes. Une édition critique ne fait que canoniser ce qui pourrait n'être qu'un épisode dans la longue histoire de la réception du texte auprès de son public — un public qui, dans le domaine du *śāstra* en particulier, est toujours partie prenante dans la transmission et la construction du savoir.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Sources

A. *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Éd. par Ram Nath SHARMA. 6 vols. New Delhi : Munshiram Manoharlal, 1987-2003.

MBh I-III. *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*. Éd. par Franz KIELHORN. 3 vols. Bombay : Government Central Press, 1880-1885. [Vol. I 1880, vol. II 1883, vol. III 1885.]

MBhD 1. *Mahābhāṣyadīpikā of Bhartṛhari. Fascicule IV : Āhnika I*. Éd. par Johannes BRONKHORST. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1987.

MBhP. *Śribhagavatpatañjalivicaritaṃ vyākaraṇamahābhāṣyam. Śrīkaiyaṭakṛtapradīpena nagojībhaṭṭakṛtena bhāṣyapradīpoddyotena ca vibhūṣitam*. Éd. par VEDAVRATA. 5 vols. Harayāṇā Sāhitya Saṃsthāna, Gurukula Jhajjar (Rohatak), 1962-1963.

VP. *Bhartṛhari's Vākyapadīya. Die Mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem Pāda-Index versehen*. Éd. par Wilhelm RAU. Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1977.

vt. Cf. MBh I-III.

Yuktidīpikā. Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary on the Saṃkhyakārikā. Éd. par Albrecht WEZLER et Shujun MOTEGI. Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 1998.

Études

AKLUJKAR, Ashok. 1978. « The Concluding Verses of Bhartṛhari's Vākya-Kāṇḍa ». *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 58-59 : *1977-78 Diamond Jubilee Volume* : 9-26.

— 1981. « Interpreting Vākyapadīya 2.486 Historically (Part 1) ». *Adyar Library Bulletin* 44-45 : *K. Kunjunni Raja Felicitation Volume* : 581-601.

— 1982. « Interpreting Vākyapadīya 2.486 Historically (Part 2) ». In : *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J.W. de Jong*. Sous la dir. de L.A. HERCUS *et al.* Canberra : Faculty of Asian Studies, p. 1-10.

BARTHES, Roland. 2002 [1973]. « Théorie du Texte ». In : *Œuvres complètes*. Vol. 4 (1972-75). Paris : Seuil.

BRONKHORST, Johannes. 1983. « On The History of Pāṇinian Grammar in the Early Centuries Following Patañjali ». *Journal of Indian Philosophy* 11 : 357-412.

— 1990. « Vārttika ». *Wiener Zeitschrift fur die Kunde Südasiens* 34 : 123-146.

— 2009. « Critique et transmission textuelles dans la tradition pāṇinéenne ». In : *Écrire et transmettre en Inde classique*. Sous la dir. de Gérard COLAS et Gerdi GERSCHEIMER. Paris : École Française d'Extrême-Orient, p. 269-286.

— 2010. « Against Methodological Positivism in Textual Studies ». *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 64.2 : 265-274.

CANDOTTI, Maria Piera. 2005. « *Loke, vede, śāstre*. Grammarians' Partition of Tradition and Related Linguistic Domains ». In : *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*. Sous la dir. de Federico SQUARCINI. Firenze : Firenze University Press, p. 389-409.

— 2006. « 'Ainsi c'est correct, mais ce n'est pas *pāṇinéen*'. Rationalité et rationalités dans l'école *vyākaraṇa* ». *Rue Descartes* 54 : *Les rationalités de l'Inde* : 111-121.

CANDOTTI, Maria Piera et Tiziana PONTILLO. 2018. « From Commentary to Paribhāṣā. Kātyāyana and Patañjali vis-à-vis Vyāḍi ». *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 72.2 : 515-566.

KIELHORN, Franz. 1876. *Kātyāyana and Patañjali. Their Relation to Each Other and to Pāṇini*. Bombay : Education Society's Press.

— 1886. « Notes on the Mahābhāṣya 3. On Some Doubtful Vārttikas ». *Indian Antiquary* 15 : 203-211.

MIŚRA, Ved Pati. 1970. *Vyākaraṇa vārttika — ek samīkṣātmak adhyayan*. Vārāṇasī : Pṛthivī Prakāshan.

MISHRA, Madhusudan. 1996. *A Critical Study of the Vārttikas of Kātyāyana*. Delhi : Eastern Book Linkers.

PIKE, Kenneth L. 1967. *Language in Relation to a Unified Structure of Human Behaviour*. La Haie : Mouton.

PONTILLO, Tiziana. 2018. « From the More Iconic to the Less Iconic Linguistic Form. Morphological Syntagms in Pāṇini ». *Atti del Sodalizio Glottologio Milanese* 12 : 123-139.

POLLOCK, Sheldon. 1997. « The 'Revelation' of 'Tradition'. Śruti, Smṛti and the Sanskrit Discourse of Power ». In : *Lex et Litterae. Studies in Honour of Professor Oscar Botto*. Sous la dir. de Lienhard S. et I. PIOVANO. Torino : Edizioni dell'Orso, p. 395-417.

RAU, Wilhelm. 1985. *Die Vedischen Zitate im Vyākaraṇa Mahābhāṣya*. Mainz : Akademie der Wissenschaften und der Literatur.

SUBRAHMANYAM, P.S. 1999. *Pāṇīniyan Linguistics*. Tokyo : Institute for the Study of Languages, Cultures, Asia et Africa.

WEZLER, Albrecht. 1974. « Some Observations on the Yuktidīpikā ». XVIII Deutscher Orientalistentag. 1-5. Oktober 1972 in Lübeck. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* Supplement II : 434-455.

WITZEL, Michael. 1986. « On the Archetype of Patañjali's *Mahābhāṣya* ». *Indo-Iranian Journal* 29 : 249-259.

— 2014. « Textual Criticism in Indology and in European Philology during the 19th and 20th Centuries ». *Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS)* 21.3 : 9-91. URL : `http://www.ejvs.laurasianacademy.com`.

— II —

PHILOLOGIE/PHILOSOPHIE

⁂

PHILOLOGY/PHILOSOPHY

Enjeux spéculatifs de la philologie en contexte indien
Exégèse et fabrique du texte dans les *Spandakārikā* et le *Nirṇaya* *

Lyne Bansat-Boudon
École pratique des hautes études – Université PSL

Donner un sens plus pur aux mots de la tribu.
Mallarmé, *Le Tombeau d'Edgar Poe*

... pardonnez-moi mes paradoxes : il en faut faire quand on réfléchit ; et quoi que vous puissiez dire, j'aime mieux être homme à paradoxes qu'homme à préjugés.
Rousseau, *Émile*, livre II

Les *Spandakārikā* [SpK] et le *Nirṇaya* [SpN], leur commentaire par Kṣemarāja (XI^e^ s., 1000-1050), offrent l'occasion de voir à l'œuvre la construction conjointe d'une tradition textuelle et de son exégèse. Je voudrais examiner ici le subtil jeu de forces qui régit la genèse d'un énoncé, ici un *śāstra*.

1. Économie d'un énoncé : l'auteur au travail

1.1. *Préambule. Auteur et exégètes : la posture philologique indienne*

Tout est parti d'une brève observation de Kṣemarāja dans son *Nirṇaya* au premier vers des SpK. Premier vers que voici :

*. Coorganisatrice du colloque avec Silvia D'Intino, j'ai eu, avec elle, de nombreuses et fécondes conversations sur ses enjeux et son économie. J'ai dû renoncer à mener le projet du colloque jusqu'à son terme naturel — le présent volume. Du moins me suis-je efforcée d'y contribuer et d'en suivre le cours. À Silvia D'Intino et Sheldon Pollock, qui en ont assumé la responsabilité, je souhaite exprimer ici ma vive gratitude.

Je remercie également Maria Piera Candotti, présente au colloque et dans ces Actes, pour les discussions auxquelles elle s'est prêtée avec une bonne grâce infinie. De même suis-je reconnaissante à Michaël Meyer pour son intelligent et scrupuleux travail de mise en page et pour son ingénieuse saisie sous LaTeX des tableaux donnés en annexe.

yasyonmeṣanimeṣābhyāṃ jagataḥ pralayodayau |
taṃ śakticakravibhavaprabhavaṃ śaṃkaraṃ stumaḥ ||.

Je traduis très littéralement :

> Nous louons ce Śaṃkara, source du glorieux déploiement de la Roue des énergies, lui par l'*unmeṣa* et le *nimeṣa* duquel adviennent la disparition et l'apparition du monde.

Et, moins littéralement :

> Nous louons ce Śaṃkara, source du glorieux déploiement de la Roue des énergies, lui qui, levant et fermant les paupières, fait disparaître et apparaître le monde.

Dans son *Nirṇaya*, en manière de conclusion à son commentaire au vers 1 (p. 8), Kṣemarāja a donc une brève observation, qui est presque une énigme, en tout cas, une bizarrerie, sur laquelle j'ai voulu mener l'enquête puisqu'elle n'avait retenu l'attention ni des traducteurs ni des exégètes modernes :

> *'yasya svātantryaśaktyā' iti tyaktvā 'yasyonmeṣanimeṣābhyām' iti nyarūpi guruṇā |*,
>
> [l'énoncé] *yasyonmeṣanimeṣābhyām*, *i.e.*, « par l'*unmeṣa* et le *nimeṣa* duquel, etc. », a été choisi (aoriste passif 3e sg) par le maître ayant abandonné [l'énoncé] *yasya svātantryaśaktyā*, « par l'énergie de liberté duquel, etc. »

Disons d'emblée que, eu égard au contexte de la phrase (et eu égard également au vers 52 des SpK, comme nous verrons), ce maître est l'auteur du traité, c'est-à-dire, Vasugupta, comme l'affirme Kṣemarāja *ad* 52 [1]. Un maître que le *Nirṇaya* au vers 5 décrit comme le « meilleur des maîtres de la doctrine mystique (*rahasyagurupravara*) qui connaît le raisonnement, l'expérience et les Āgama (*yuktyanubhavāgamajña*) », habilité à déclarer

1. Cf. *infra*, p. 218. Je ne reviens pas ici sur le débat qui, à date ancienne, a opposé les exégètes de la tradition *śaiva* sur la question de l'auteur des SpK. Pour certains, dont Rāmakaṇṭha (dans la *Vivṛti* [SpV]) et Utpalavaiṣṇava (ou Utpalācārya) dans la *Spandapradīpikā* [SpP]), l'auteur en est Kallaṭa, disciple direct de Vasugupta, ce qui fait des *Śivasūtra* [ŚS] l'œuvre de Vasugupta ; pour d'autres, dont Kṣemarāja, Vasugupta lui-même est l'auteur des SpK, ce qui revient à inscrire les ŚS dans la catégorie des textes *apauruṣeya*, dont l'auteur ne serait autre que Śiva. Nous verrons plus loin (p. 216) quelles conséquences cette question de l'autorité peut avoir sur l'interprétation des dernières *kārikā*. Quoi qu'il en soit, puisque j'examine ici le commentaire de Kṣemarāja, je tiendrai sa position pour acquise. Notons que Sanderson (2007 : 418) fait de Kallaṭa l'auteur des trois textes : les *Śivasūtra*, les *Spandakārikā* et la *Spandavṛtti* [Spvṛ].

que le principe du *spanda*, établi par le raisonnement, est cela seul qui existe [2].

Il m'a semblé que cette observation offrait une clé pour répondre à la question que se posait le colloque — et cela constituera le premier volet de ma contribution.

En d'autres termes, quelle est la posture philologique indienne ? Ou plutôt, comment décrire ce paradigme particulier qu'est la discipline philologique considérée depuis la culture indienne ?

Et cette question se monnaie en plusieurs autres. En premier lieu, la question de l'écriture. On a ici l'évocation de l'œuvre en train de se faire : Vasugupta renonçant à *x* et adoptant *y* ; et, corrélativement, celle de la ré-écriture ; j'y reviendrai.

Par conséquent, la question des variantes, qui sont, ici, c'est l'hypothèse que je pose, des variables prises au trésor commun des mots (ou de la connaissance ; *jñānadhana*, au v. 53).

D'où la question de la transmission : quelle serait la source de ce « *svātantryaśaktyā* » qu'aurait abandonné le maître ?

Enfin, la question de l'autorité, au sens étymologique ; ou plutôt au sens de l'anglais *authorship*, c'est-à-dire la question de l'auteur : « Qu'est-ce qu'un auteur ? », et, corrélativement, « Qu'est-ce qu'un exégète ? ».

La tradition, du moins celle dont se réclame Kṣemarāja, inscrit ce texte « humain » (*pauruṣeya*) que sont les SpK dans le contexte spéculatif que lui fournit son mythe d'origine. Ce mythe fait des ŚS un texte révélé (*apauruṣeya*) par Śiva à un disciple élu, Vasugupta, et fait des SpK la mise en mots « humains » de ces ŚS par ce disciple, aussitôt promu au statut de maître, puisque chargé de propager la doctrine non dualiste énoncée par le dieu en personne (et en rêve), dans un contexte clairement présenté comme menacé par l'*adharma*, en raison de la prééminence accrue des doctrines dualistes au Cachemire [3].

En ce sens, les SpK sont déjà une exégèse aux ŚS : la version du mythe d'origine que présente Kṣemarāja dans ses gloses aux ŚS et aux SpK en-

2. SpN, *avataraṇikā* [avat.] *ad* I 5 (p. 16) : *uktopapattisiddhāṃ samastavādānām anupapannatām anuvadann upapattisiddhaṃ spandatattvamevāstīti pratijānāti yuktyanubhavāgamajño rahasyagurupravaraḥ*, « Réaffirmant qu'il est impossible de défendre [logiquement] toutes les [autres] théories au moyen du raisonnement précédemment mis en œuvre [aux vers 2-4], le meilleur des maîtres de la doctrine mystique, qui connaît le raisonnement, l'expérience et les Āgama, déclare que le principe du *spanda*, établi par le raisonnement, est cela seul qui existe. »

3. Cf., notamment, la *Śivasūtravimarśinī* [ŚSV], avat. *ad* 1.

seigne, en effet, que Vasugupta, ayant compris le sens profond (*tātparya*) des ŚS, en produisit la synthèse (*samgṛhītavān*) pour mieux les transmettre. Les ŚS seraient ainsi la doctrine, les SpK l'exposé de la doctrine, en tant qu'elles en présentent la synthèse à des fins didactiques [4]. Synthèse rendue nécessaire par le caractère profondément ésotérique des *sūtra* [5], et qui n'en est pas moins un développement : les ŚS, en effet, sont un recueil d'aphorismes, qui appellent nécessairement à être commentés, fût-ce de façon synthétique. C'est ainsi que les *sūtra* deviennent des *kārikā*, pour l'essentiel des *śloka*. En témoigne le vers 53 de la SpP, qui décrit Kallaṭa mettant en vers (*ślokayām āsa*) la doctrine secrète reçue de Vasugupta [6].

On peut, dès à présent, poser la question de l'« autorité » de ce texte. L'auteur humain (humain, mais néanmoins exceptionnel) qu'est Vasugupta est le porte-parole de Śiva, presque son prophète, et de la sorte son exégète. Ce premier auteur-exégète, à son tour, est objet d'exégèse, et les exégètes, à leur tour, reconstruisent la doctrine, ou la réagencent, jusqu'à modifier l'économie textuelle, comme nous verrons dans le second volet.

1.2. *Défense et illustration du non-dualisme śaiva : manifestation du monde et émanation phonématique*

L'exemple le plus frappant est celui du *Nirṇaya*, dont le principal enjeu est identique à celui du Traité, à savoir une défense et illustration du non-dualisme tel que le conçoit le śivaïsme du Cachemire, c'est-à-dire la reconnaissance d'un principe suprême, ou Seigneur, qui est Conscience, comme dans le Vedānta, mais Conscience dynamique, en vertu de l'indissociabilité du Seigneur et de sa Śakti, son Énergie. Et, en effet, en de nombreux passages, le *Nirṇaya* s'emploie à réfuter le monisme vedāntin comme un *śāntabrahmavāda*, une doctrine du Brahman « quiescent » ou « neutre » (*śānta*) qui ne peut que déboucher sur une aporie philosophique et théologique.

C'est pourquoi, enseigne le *Nirṇaya* (à la suite du *Spandasandoha* [SpS] [7]), dans *yasya unmeṣanimeṣābhyām*, « [Śaṃkara] par l'*unmeṣa* et le

4. Ils sont destinés aux *sacciṣya* ; cf. ŚSV (*ibid.*) : [...] *imāni śivopaniṣatsaṃgraharūpāṇi śivasūtrāṇi tataḥ samāsasāda | etāni ca samyak adhigamya etāni ca samyak adhigamya bhaṭṭaśrīkallaṭādyeṣu sacchiṣyeṣu prakāśitavān spandakārikābhiś ca saṃgṛhītavān |*.

5. Cf. *supra*, n. 4 : [...] *imāni śivopaniṣatsaṃgraharūpāṇi śivasūtrāṇi* [...].

6. Texte cité et traduit *infra*, p. 227.

7. Au moment où Kṣemarāja compose son *Nirṇaya*, il a déjà consacré un commentaire

nimeṣa duquel… », le *dvandva unmeṣanimeṣa* représente la Śakti elle-même, de quelque nom qu'elle soit par ailleurs désignée (ici *svātantryaśakti* et *spandaśakti*), et fait apparaître ainsi la dyade divine : Śiva (ici Śaṃkara) et Śakti :

> Par conséquent, l'énergie de liberté (*svātantryaśakti*), bien que non différente (*avibhaktā*) du Seigneur suprême — lui-même immobile, du fait que sa nature est Conscience —, présente une succession ininterrompue de créations et de résorptions se détachant sur sa propre paroi (*svabhitti*) comme une ville se reflète dans un miroir. Bien qu'elle n'excède en rien la paroi, elle semble l'excéder néanmoins, ainsi qu'on le démontrera plus loin. C'est elle qui est appelée *spanda*, « vibration », conformément au sens de sa racine qui dénote un imperceptible mouvement. Par conséquent, le Seigneur a continûment pour essence le principe du *spanda*. Il n'est jamais sans vibration (*aspanda*). Certains soutiennent que le principe suprême est sans vibration. S'il en était ainsi, [le principe suprême] serait quiescent (*śānta*) et l'univers serait privé de souverain. Le grand maître a composé ce traité justement intitulé « [Traité du] *spanda* » pour enseigner que notre propre nature est identique à Śaṃkara, faite de cette énergie du *spanda* [ou : de cette énergie vibrante, *spandaśakti*] dont l'essence est fulguration (*sphurattā*). On le montrera [8].

Comme un corrélat de sa défense du non-dualisme cachemirien, Kṣemarāja s'efforce également de montrer que les SpK elles-mêmes sont l'une des réalisations possibles de *parā vāc*, la parole suprême, autrement dit, de *parā śakti*, l'énergie suprême, dont *spanda*, dans l'école éponyme, est l'un des nombreux noms. Il veut montrer comment, sous les diverses modalités de la *vaikharī*, l'« étalée » ou la « solide » [9] (ce texte-ci, qu'il commente), il

autonome à ce premier vers : le *Spandasandoha*, « La traite du *spanda* », où l'exégète entreprend de traire le lait-sens de la vache-doctrine.

8. SpN I 1 (p. 3) : […] *tata eva citsvābhāvyād acalasyāpi śrībhagavataḥ svātantryaśaktir avibhaktāpy aśeṣasargasaṃhārādiparamparāṃ darpaṇanagaravat svabhittāv eva bhāviyuktyānadhikām apy adhikām iva darśayantī kiṃciccalattātmakadhātvarthānugamāt spanda ity abhihitā tena bhagavān sadā spandatattvasatattvo na tv aspandaḥ yad āhuḥ kecit aspandaṃ paraṃ tattvam iti | evaṃ hi śāntasvarūpatvād anīśvaram evaitad bhavet | sphurattāsāraspandaśaktimayaśaṃkarātmakasvasvabhāvapratipādanāyaiva cedaṃ śāstraṃ samucitaspandābhidhānaṃ mahāgurubhir nibaddham | etac ca vyaktībhaviṣyati |.*

9. La traduction par l'« étalée » privilégie le préverbe *vi-* et l'emploi des verbes *prāp* et *pra-sṛ* dans les définitions de la *vaikharī* (dans le *Tantrāloka* [TĀ] et la *Śivadṛṣṭi* [ŚD], par exemple). La traduction par la « solide » ou la « manifeste » privilégie le sens de *vikhara*, « corps solide », thème de base de *vaikharī*, qui représente la solidification, la

faut être capable de remonter à la source : *parā śakti*, l'énergie suprême, ou *parā vāc*, la parole suprême [10].

Il donne de la sorte, bien qu'indirectement, l'une des clés des SpK et de la doctrine qu'elles exposent : la manifestation du monde empirique conçu comme le produit du libre jeu (*krīḍā*) de Śiva, autrement dit, du libre jeu de sa Śakti, est toujours, en même temps, avènement progressif du langage humain à partir de la source qu'est le *śabdarāśi*, « masse [indifférenciée] des sons », autre nom de *parā vāc* [11].

Tel est l'enjeu fondamental d'une doctrine qui n'omet rien, ni de la réalité empirique, ni de sa source ontologique. Pas d'objets du monde sans les mots pour les désigner et le langage pour les faire interagir. Or, objets du monde et langage sont la production conjointe d'un même Agent, de genre féminin, autant dire d'une même Actrice (aussi au sens tech-

concrétisation de la fluidité essentielle de la Conscience (*cidrasa*), autrement nommée *parā vāc*. Cf. Annexe 1 : le concept de *vaikharī*, p. 232-238.

10. Sur les quatre stades de la Parole dans le śivaïsme non dualiste du Cachemire, cf. *infra*, p. 219 et p. 222.

11. Cela dès le début du *Nirṇaya*. Cf. SpN I 1 (p. 3) : *iha parameśvaraḥ prakāśātmā mahādevaḥ śabdarāśiparamārthapūrṇāhantāparāmarśasāratvāt sadaivānandaghanasphurattātmakobhayavisargāraṇiparāśaktyātmakapūrṇasvātantryasvarūpas* |, « À présent, Lui, Mahādeva, Parameśvara, essentiellement lumière/conscience, est [également] cette liberté plénière (*pūrṇasvātantrya*), qui est *parā śakti*, laquelle consiste en les deux bois de friction de l'émission [que sont l'objectivité et la subjectivité], et fulgure continûment comme une masse de félicité, du fait qu'elle a pour essence la prise de conscience (*parāmarśa*) de la parfaite ipséité (*pūrṇāhantā*) qui [recèle] le sens suprême de la masse des sons (*śabdarāśi*). » *Ahantā* est l'ipséité à laquelle on parvient en transcendant la dualité empirique sujet-objet. Par métonymie, parce qu'elle renferme tous les phonèmes de l'alphabet, de *a* à *ha* (*a-ha-n-tā*), l'*ahantā* vaut pour *śabdarāśi*, le stade indifférencié du langage, qui reçoit également le nom de *parā vāc*, elle-même destinée à passer successivement par les étapes ultérieures de *paśyantī* et de *madhyamā* avant de parvenir au stade final de la *vaikharī*, la parole « étalée et concrète », qui se monnaie discursivement, au niveau empirique, dans les mots et leur sens, et, par conséquent, dans les objets qui sont les référents des couples signifiant-signifié (*vācaka-vācya*). La notion de *śabdarāśi* est omniprésente dans la littérature śivaïte, des Āgama et des Tantra aux exégètes, mais le sens en varie, selon les textes, aussi bien que les spéculations dont elle fait l'objet ; cf., notamment, Törzsök (2016 : 146 *sqq*.), pour les strates anciennes ; pour les plus récentes, Padoux (1992 : 151 *sqq*.) ; Bansat-Boudon et Tripathi (2011 : 107 et n. 444, 239 et n. 1080). Disons, en résumé, que, dans le composé *śabdarāśi*, il faut entendre comme « son » (*śabda*), tant les cinquante phonèmes (également appelés *varṇa* ou *akṣara*) de l'alphabet sanskrit que les mots qu'ils sont appelés à former au cours de la manifestation empirique, eux-mêmes indissociables de leur sens et de l'objet nommé. Cf., en particulier *Tantrāloka* [TĀ] III 198 *sqq*., le *Viveka* de Jayaratha *ad loc*., et *Svacchandatantra* XI 199 et le commentaire de Kṣemarāja *ad loc*., cité dans Padoux (1992 : 151, n. 180).

nique [12]) : Śakti, l'Énergie, qui forme dyade avec Śiva, la Conscience, et qui répond, entre autres noms, à ceux de *svātantryaśakti* et de *parā śakti* (dont *parā vāc* est un synonyme). Son dynamisme intrinsèque la fait se manifester, par incarnations ou hypostases successives, jusqu'à celle de *māyāśakti* (et des cinq « corsets », *kañcuka*, qu'elle impose à la fluidité de sa liberté essentielle), qui, à son tour, par coagulation et constriction progressive de son essence infiniment libre, donne le branle à la procession décroissante des vingt-cinq *tattva*, ou « principes constitutifs », de la matérialité. Simultanément, cette énergie suprême, qui est aussi parole suprême, passe par les trois étapes de la phénoménalisation d'une parole idéelle qui est prise de conscience (*parāmarśa*, *vimarśa*) suprême. C'est ainsi que Śakti se manifeste et s'incarne discursivement à la fois comme monde et comme parole.

Ce qui nous ramène à la composition et à la constitution du texte, c'est-à-dire à une approche éminemment spéculative de la philologie entendue comme l'examen du processus d'écriture. Lorsqu'il évoque l'auteur, Vasugupta, occupé à choisir ses mots, donc occupé au travail du sens et du style, Kṣemarāja examine le texte en philologue et en philosophe, et, nous le verrons, fonde son raisonnement sur son savoir grammatical [13].

1.3. *Où l'auteur préfère un énoncé à un autre : 'yasya svātantryaśaktyā' iti tyaktvā 'yasyonmeṣanimeṣābhyām' iti nyarūpi guruṇā*

1.3.1. [...] *'yasyonmeṣanimeṣābhyām' iti nyarūpi guruṇā*

1.3.1.1. *unmeṣa-nimeṣa / pralaya-udaya : interprétations philosophiques d'une forme grammaticale, ou la question du dvandva en contexte moniste.*

Kṣemarāja est très conscient de ces enjeux spéculatifs. C'est cette lucidité et ce point de vue philosophique qui, à mon sens, sous-tendent l'observation que j'ai commencé d'examiner : l'énoncé *x* préféré à *y*.

Car la remarque ne manque pas d'intriguer : la tournure *x*, c'est le *dvandva unmeṣa-nimeṣa* du premier vers des SpK ; mais qu'est-ce que *svātantryaśakti*, la tournure *y*, qui ne figure pas dans l'énoncé du v. 1 ? Pourquoi

12. Ainsi, Rāmakaṇṭha dans la SpV *ad* 51 [= IV 21], p. 164 : *ayam evārthaḥ uktyantareṇa svastotre pratipādito 'smābhiḥ — citrālokavikalpakalpitanavākalpāṅkanānākṛtiṃ nṛtyantīṃ bahudhā bahiḥsvavapuṣo 'py antar na bhinnāṃ punaḥ | nityaṃ nūtanakautukaḥ priyatamāṃ svāṃ śaktim ālokayan acchinnāpratimapramodamahimā śaṃbhur jayaty ekakaḥ ||.*

13. Cf. *infra*, p. 191.

celle-là en particulier ?

Dans un premier temps, rappelons que l'exégèse de Kṣemarāja tourne autour du soupçon d'aporie philosophique que les adversaires de la doctrine Spanda veulent déceler dans la présence de deux composés *dvandva* au seul premier hémistiche. Pour ces contradicteurs, en effet, la nature « copulative » du *dvandva* impliquerait dichotomie, contrevenant ainsi au principe même du non-dualisme. Un risque de dichotomie multiplié par deux par la duplication du *dvandva* au premier hémistiche (*unmeṣa-nimeṣābhyāṃ* [...] *pralayodayau*), ce qui, par ailleurs, conduit certains adversaires à examiner de près la question de la correspondance terme à terme, ou inversée, des deux membres de chaque *dvandva* :

> *nanu* [...] *tirohitātirohitatāyāṃ ca bhagavataḥ svabhāvabhedaḥ syāt punar unmajjane ca hetuś cintyo jagadudaye ca dvaitaprasaṅga ity* |,
>
> Mais, objectera-t-on, [...] le voilement et le dévoilement du Seigneur entraînerait une différenciation de sa nature. Et dans le fait qu'il faudrait concevoir une cause à sa réapparition [après sa disparition] comme à la manifestation du monde, il y aurait occasion pour la dualité [de surgir] [14].

Kṣemarāja y répond, dans son *Nirṇaya*, et plus longuement encore dans son *Spandasandoha*, en développant une théorie du *dvandva* qu'il emprunte aux grammairiens. Nous y reviendrons.

Regardons, pour l'instant, le contexte de la remarque qui nous occupe, à savoir le passage qui précède immédiatement. Il nous éclaire sur la complexité de la démonstration qui mime celle de la doctrine.

Presque subrepticement, après avoir longuement examiné le foisonnement des interprétations possibles du premier vers (et, en particulier de ce qu'il faut entendre par *śakticakra*, au second hémistiche), considéré dans son ensemble et dans chacun de ses segments, le *Nirṇaya* (p. 9 *sqq*.) offre une dernière interprétation du vers entier, une interprétation en diptyque, selon qu'il est ou non tenu compte de l'ordre des mots dans les deux composés copulatifs du premier hémistiche — c'est, du reste, l'un des grands enjeux de la tradition exégétique du premier vers [15].

14. SpN, avat. *ad* I 2 (p. 8-9).

15. Rāmakaṇṭha et Utpalavaiṣṇava tiennent que la correspondance terme à terme entre les membres des deux *dvandva* doit être inversée : le membre 1 du *dvandva* 1 correspondant au membre 2 du *dvandva* 2 ; le membre 2 du *dvandva* 1 correspondant au membre 1 du *dvandva* 2. Telle serait aussi, selon Kṣemarāja (*Nirṇaya*, p. 8), l'interprétation d'*Īśvarapratyabhijñākārikā* [ĪPK] I 6, 7 (cf. *infra*, p. 196-199).

Deux façons de comprendre, en effet. La première respecte l'ordre des mots dans chacun des composés et considère que les deux membres des deux composés sont, *yathāsaṃkhyam*, dans une relation de rigoureuse symétrie (*unmeṣa-pralaya* ; *nimeṣa-udaya*). Elle impose une lecture paradoxale (ou apparemment paradoxale), tant du vers liminaire que de la totalité de la doctrine qu'il a vocation à condenser [16]. Par l'ouverture des yeux, le Seigneur révèle (et se révèle à lui-même) sa vraie nature, avec pour conséquence la dissolution du monde extérieur (*pralaya*) ; par la fermeture des yeux, il voile (et se voile) sa propre essence, ce qui a pour effet de faire apparaître le monde (*udaya*). Ce sont là deux postures, on s'en doute, qui ne sont pas subies, mais ludiquement choisies : le Seigneur est libre d'être lui-même, essentiellement libre, ou un autre, essentiellement asservi, et cette liberté trouve à s'exprimer dans son jeu (*krīḍā*) souverain, qui le destine à être l'Acteur par excellence, le Naṭarāja.

L'ordre des mots reflète ainsi et incarne le paradoxe assumé de l'énoncé : ouvrant les yeux sur le monde, le Seigneur le fait disparaître et *vice versa* [17]. Et, rappelons-le, dans ce monisme, il est répété à l'envi que le Seigneur est aussi le yogin, le « parfaitement éveillé » (*suprabuddha*), un délivré-vivant (*jīvanmukta*) [18].

La seconde interprétation, plus immédiate, sans doute, et plus naturelle, comprend à rebours, au prix d'une inversion dans l'ordre des termes du second composé : le premier membre, *pralaya*, de la deuxième séquence serait mis en correspondance avec *nimeṣa*, le second membre de la première, et l'*udaya* de la deuxième séquence avec l'*unmeṣa* de la première. Autrement dit, par l'ouverture des paupières, le Seigneur fait advenir le monde, qu'il renferme en lui-même de toute éternité, mais dans lequel il a résolu de se manifester extérieurement. Par leur fermeture, il

16. Sur le statut et le sens du premier vers, cf. *infra*, p. 215.

17. Certaines *mudrā* s'efforcent de maintenir en tension les deux termes du paradoxe : le yogin est, en même temps, dehors et dedans ; et, en effet, le vers de l'ĪPK cité par Kṣemarāja pourrait bien faire référence à l'expérience du yogin, voire à celle du *jīvanmukta* ; cf. *infra*, p. 198.

18. Cf. SpN *ad* I 21 : *satatam evāntarmukhasvarūpanibhālanapravaṇo yaḥ sa jāgrad eva jāgarāvasthāsthita eva nijam ātmīyaṃ śaṃkarātmakaṃ svasvabhāvam acireṇādhigacchati tathā asya śaṃkarātmā āntaraḥ svabhāvaḥ svayam evonmajjati yena prabuddho nityoditasamāveśāsādanāt suprabuddho jīvanmukto bhavatīty arthaḥ* |, « Celui qui se recueille constamment et se laisse aller à l'intuition de sa propre essence, celui-là accède bientôt à sa propre nature, innée, identique au Seigneur. Alors cette nature intime, identique au Seigneur, émerge d'elle-même et, grâce à son absorption perpétuellement présente, le bien-éveillé devient parfaitement éveillé ; il devient un délivré-vivant. Tel est le sens. »

le réabsorbe en lui-même, qui est pure conscience animée par sa Śakti.

Interprétation simple, mais linéaire, que Kṣemarāja accepte, mais à laquelle il préfère l'interprétation qui s'en tient littéralement à l'ordre des mots original : plus difficile peut-être, cette dernière est aussi, ne serait-ce que par sa dimension paradoxale, plus conforme à la doctrine, d'autant qu'elle englobe, à certains égards, l'interprétation concurrente. Dans l'exégèse de Kṣemarāja, on va le voir, pour peu que le paradoxe soit poussé à son terme, *udaya* finit par n'être pas différent de *pralaya*, et réciproquement, si bien que s'abolit la frontière entre les deux interprétations : en fin de compte, même dans l'interprétation à laquelle se rallie l'exégète, l'*unmeṣa* correspond aussi à *udaya*, au terme du jeu sur la relation entre Sujet et objet [19].

Bien que Kṣemarāja n'ait pas ici explicitement recours au concept de *śleṣa*, comme il le fera plus loin *ad* SpK 52 (cf. *infra*), la double interprétation dont il se fait l'écho met bien au jour un *śleṣa*, ou du moins une sorte de *śleṣa*, où se condensent, se superposent et s'interpénètrent les deux niveaux de sens du premier hémistiche, lesquels épuisent les raisonnements à l'œuvre dans le monisme *śaiva*. Et ces raisonnements se cristallisent dans la forme même du composé *dvandva*.

La réponse qu'apporte Kṣemarāja au soupçon de dichotomie, donc de dualisme, que suscite, pour certains, l'emploi des deux *dvandva* au premier hémistiche s'appuie, en effet, sur la structure duelle du *dvandva*, lui-même affecté d'une désinence de duel.

Deux niveaux à cette exégèse qui se plaît à la provocation et au paradoxe, en retournant l'objection contre elle-même : 1. le niveau qui s'intéresse au *dvandva* comme entité autonome (qu'il s'agisse de *unmeṣanimeṣau* ou de *pralayodayau*), dans lequel, selon l'interprétation de Kṣemarāja, la coordination ne se fait pas entre deux termes au singulier (un *unmeṣa* et un *nimeṣa*), mais entre deux termes qui sont, chacun, déjà au duel, parce qu'ils sont engagés dans une relation de réciprocité et de simultanéité. Le Seigneur, est toujours, simultanément, sa Śakti, et réciproquement, ainsi que le formule le SpN (p. 5), dans un passage sur lequel nous reviendrons (*infra*, p. 203) :

> [...] *svasaṃvedanasiddhām imāṃ yugapad evonmeṣanimeṣobhayarūpāṃ pratibhāṃ bhagavatīṃ vicinvantu mahādhiyaḥ saṃsāravicchedāya* | [...],
>
> [...] Que, pour mettre fin au monde de la transmigration (*saṃsāra*),

19. Cf. *infra*, le tableau 1, p. 239.

> les êtres de grande sagesse discernent cette divine Conscience (*pratibhā*), qui est simultanément (*yugapad*) *unmeṣa* et *nimeṣa*, et que l'on connaît par sa propre expérience.

Cette simultanéité s'exprime par un *dvandva* (*unmeṣanimeṣābhyām*), dans le vers liminaire, par un terme unique ou ce qui est perçu comme tel, dans la glose de Kallaṭa à ce *dvandva* (*saṃkalpamātreṇa*), dans celle de Rāmakaṇṭha (*icchāmātreṇa*) à cette glose de Kallaṭa et au texte-source, et même dans la formulation des ĪPK I 6, 7 (*icchayā*), comme on va le voir.

La remarque de Kṣemarāja — *'yasya svātantryaśaktyā' iti tyaktvā 'yasyonmeṣa-nimeṣābhyām' iti nyarūpi guruṇā* — met en scène, au sens fort du terme, le choix qui s'offre à Vasugupta entre deux énoncés, qui sont comme des variables (presque des variantes ou des leçons) possibles. Vasugupta opte pour la variable du *dvandva*, moins sèche, sans doute, plus riche de connotations, ne serait-ce que par la vertu de la métaphore qui se formule essentiellement, dans ce système et ailleurs, sous forme de diptyque : pas d'*unmeṣa* sans *nimeṣa* et réciproquement, puisque ces termes symétriques (jusque dans leur dérivation d'une même racine *miṣ-*, essentiellement attestée sous ses formes préverbées, qui en fait des antonymes) dénotent les paupières qui se lèvent et s'abaissent, donc, un battement des paupières, un clignement de l'œil ou un cillement. Il ne s'agit donc pas de termes abstraits. La métaphore ainsi lexicalisée sous forme de *dvandva* est le marqueur, en même temps que l'instrument, d'une métaphorisation de l'énoncé tout entier, au premier hémistiche du vers liminaire.

De surcroît, on le montrera, Kṣemarāja incite à lire un redoublement de la réciprocité ainsi établie. Non seulement la notion implique nécessairement l'autre en une relation de réciprocité infinie, mais chacune est, *per se*, grosse de l'autre : dans l'opération même de l'*unmeṣa*, il y a une part de *nimeṣa*, et *vice versa*. Ce n'est qu'une question de prévalence : l'*unmeṣa* est plus *unmeṣa* que *nimeṣa*, mais n'en renferme pas moins *nimeṣa*, de façon latente [20]. Verticalement, l'avènement (l'*udaya* ou l'*unmeṣa* du Sujet ou de l'objet), loin d'être absolu, conserve en lui la trace d'un effacement (*pralaya*) provisoirement subordonné. C'est une question de point de vue, de même qu'un mulet, si l'on nous permet la comparaison, est « plus cheval [que l'âne] » (*aśva-tara*), mais n'en demeure pas moins, à certains égards, un âne.

20. Cf. *infra*, p. 191-196.

Aussitôt après, le *Nirṇaya* (p. 5) en vient à l'exégèse du second *dvandva* : *pralayodayau* (dont le complément de nom est *jagataḥ* : « disparition et apparition du monde »), mais saisi dans son rapport au premier *dvandva*. C'est ici le second niveau de l'exégèse proposée par Kṣemarāja : le jeu intrinsèque à la structure duelle du *dvandva*, considéré comme entité autonome, se redouble ici, avec le contact des deux *dvandva* qu'opère la relation syntaxique : « [...] par l'*unmeṣa* et le *nimeṣa* duquel il y a disparition et apparition du monde ».

C'est ce dernier registre d'interprétation que Kṣemarāja développe le plus longuement. En effet, la mise en correspondance des deux *dvandva* est indispensable à la formulation d'une doctrine dont la singularité ne se peut saisir que par le jeu quasi inépuisable sur le sens intrinsèque à chacun d'eux et sur celui qui surgit de leur mise en réseau.

Voici le passage concerné du *Nirṇaya* (p. 5) [21] :

> Bien que l'énergie (*śakti*) revête une double forme selon que prédomine tantôt émergence (*unmeṣa*), tantôt immergence (*nimeṣa*), elle est unique, en réalité. [« [...] par l'*unmeṣa* et le *nimeṣa* duquel il y a disparition et apparition du monde » signifie :] Il y a apparition (*udaya*) de l'univers entier, de Śiva à la terre, en vertu de cette cause qu'est Śakti, qui Lui est étroitement associée, quand, immergeant sa forme essentielle (*svarūpanimeṣa*), domine en elle l'émergence de ses effets (*kāryonmeṣa*) — une émission (*sarga*) infiniment variée qui engloutit la moëlle de la non-différence (*abhedasāratānimajjana*) et consiste en différence (*bhedarūpa*). Et il y a disparition (*pralaya*) de l'univers — laquelle est retrait de ce qui fait sa différence multiforme

21. SpN, p. 5 : *tad evam ekaivobhayarūpāpi śaktiḥ kadācid unmeṣapradhānatayā vyavahriyate kadācin nimeṣapradhānatayā | tataś ca yasya saṃbandhinyāḥ svarūpanimeṣātmanaḥ kāryonmeṣapradhānāyāḥ śakter hetor jagato viśvasya śivāder dharaṇyantasyodayo 'bhedasāratānimajjanasatattvo nānāvaicitryaśālī bhedarūpaḥ sargaḥ svarūponmeṣātmanaś ca bāhyatānimeṣapradhānāyāḥ śakter jagataḥ pralayo 'bhedamayatodayātmā vicitrabhedarūpatāsaṃhāra iti pralayo 'py udayarūpa udayo 'pi ca pralayarūpa iti vyākhyeyam | vastutas tu na kiṃcid udeti vyayate vā kevalaṃ spandaśaktir eva bhagavaty akramāpi tathātathābhāsarūpatayā sphuranty udetīva vyayata iva ceti darśayiṣyāmaḥ |.*

Dans les débuts de la théorisation doctrinale, l'accent est mis sur l'essence pulsatile du principe suprême, d'où le nom de Spanda donné à cette première École et la structure du vers liminaire des SpK. L'École ultérieure, la Pratyabhijñā, privilégie une autre métaphore, dont l'idée même est en filigrane dans les textes du Spanda, et qui confère au principe suprême, c'est-à-dire à la Conscience, le caractère monolithique d'une « masse de conscience et de félicité » (*cidānandaghana*), analogie ontologiquement paradoxale, elle aussi, puisqu'elle n'est qu'une façon de considérer la fluidité (*rasa*) essentielle de la conscience ; cf. Bansat-Boudon (2014 : 41 *sqq.*).

> (*vicitrabhedarūpatāsaṃhāra*), c'est-à-dire, apparition [simultanée] du [Sujet] consistant en non-différence (*abhedamayatodayātman*) — à cause de [cette même] Śakti où domine [à présent] l'immergence de l'extériorité (*bāhyatānimeṣa*) et qui consiste en émergence de son essence (*svarūponmeṣa*). Par conséquent, notre interprétation est que la disparition (*pralaya*) est apparition (*udaya*) et que l'apparition (*udaya*) est disparition (*pralaya*). Toutefois, en réalité, rien n'apparaît ni ne disparaît. Seule la divine énergie du *spanda* [ou la divine et vibrante énergie], bien que « sans succession » [« non séquentielle »] (*akramāpi*), fulgure [*i.e.*, se manifeste] (*sphurati*) sous la forme de telle ou telle apparence (*abhāsa*), et c'est figurément qu'elle apparaît et disparaît [22]. On le montrera [23].

Une analyse qui était déjà celle du SpS, dans le même contexte, c'est-à-dire à propos de *pralayodayau* [24] :

> [...] Par exemple, la manifestation [empirique] (*udaya*) sous forme d'extériorité (*bahīrūpatā*) — le bleu, etc. —, c'est cela même qui est disparition (*pralaya*) de l'ipséité (*ahantā*). De même, la disparition (*pralaya*) de l'extériorité (*bahīrūpatā*), c'est cela même qui est surgissement (*udaya*) de l'ipséité (*ahantā*). Ainsi, la disparition même est apparition, l'apparition même est le sens ultime de la disparition. Mais c'est la prédominance de la dualité ou de la non-dualité qui fait la distinction entre elles.

L'apparition (du Seigneur ou du monde) étant disparition (du monde ou du Seigneur), et *vice versa*, apparition et disparition s'équivalent au sein d'une formulation paradoxale qui joue, dans l'énoncé, de l'effacement du sujet grammatical — paradoxe qui s'abolit lui-même pour faire advenir la seule vérité et la seule réalité : la non-dualité du principe suprême, qui peut être, à son gré, sujet ou objet.

À moins qu'il ne faille dire que le paradoxe même est vérité ultime. Conscient de la virtuosité étourdissante de ces analyses, le SpS conclut [25] :

> [...] C'est assez là-dessus. Seuls ceux qui sont « riches en enseignement » [autrement dit, les initiés ou les « parfaitement éveillés »

22. Litt. : « Et c'est [seulement] comme si elle apparaissait et comme si elle disparaissait. »

23. Nous verrons comment Rāmakaṇṭha, avant Kṣemarāja, s'est fait un argument de l'emploi métaphorique des deux *dvandva* du premier vers.

24. SpS, p. 8 : [...] *tathā hi — nīlādeḥ yo bahīrūpatāyā udayaḥ sa eva ahantārūpatāyāḥ pralayaḥ, evaṃ yo bahīrūpatāyāḥ pralayaḥ sa eva ahantārūpatāyā udayaḥ iti pralayo 'pi udayarūpaḥ, udayo 'pi pralayaparamārthaḥ | bhedābhedaprādhānyetaratākṛtas tu atra vivekaḥ |*.

25. Le texte précédant immédiatement est donné *infra*, p. 194.

(*suprabuddha*)] réalisent cet état [26].

En réalité (*vastutas tu*), on l'a vu dans le *Nirṇaya*, le monde empirique n'apparaît ni ne disparaît. En d'autres termes, c'est par métaphore qu'il surgit et se résorbe, non seulement aux yeux de l'homme fini sous l'empire de la nescience (*avidyā*), mais aux yeux éblouis et dessillés du yogin *suprabuddha*, car il ne faut rien moins qu'une métaphore pour espérer saisir cette vérité insaisissable. S'il n'en était pas ainsi, la dichotomie sujet-objet, Seigneur-monde, serait une grave atteinte à la doctrine non dualiste dont le vers liminaire, comme c'est sa fonction, condense l'exposé.

Ainsi les deux commentaires de Kṣemarāja illustrent-ils le jeu démultiplié des correspondances métaphoriques auxquels se plaît la doctrine.

Le passage parallèle du *Spandasandoha*, cité ci-dessus (p. 189 et n. 24), reprend ces mêmes jeux en y ajoutant d'autres équivalences, verticales cette fois, que dénotent d'autres termes : ce que le *Nirṇaya* désigne comme *svarūpanimeṣa*, « immergence de sa forme propre », est signifié dans le *Sandoha* par *ahantāpralaya* [27], « disparition de l'ipséité », et, symétriquement, ce qui est *svarūponmeṣa*, « émergence de sa forme propre », dans le *Nirṇaya*, est *ahantodaya* [28], « apparition de l'ipséité », dans le *Sandoha*. Ainsi *pralaya* et *udaya*, affectés dans le vers 1 des SpK au seul monde empirique, valent-ils, dans le *Sandoha*, pour *nimeṣa* et *unmeṣa*, affectés, dans le vers, au seul Seigneur (ou plutôt, au Seigneur indissociable de sa Śakti).

Si bien que l'on peut parler indifféremment, comme de synonymes, de l'*unmeṣa* ou de l'*udaya* du Seigneur et du monde, ou encore du *nimeṣa* ou du *pralaya* qui les caractérisent tous deux. À quoi se superpose une relation croisée : l'*unmeṣa-udaya* de l'un consistant dans le *nimeṣa-pralaya* de l'autre, en un mouvement continu d'oscillation, ou de cycle, qui n'est pas sans évoquer l'analogie, récurrente dans les textes du système, de la noria (*araghaṭṭaghaṭīyantra*) qui immerge un chapelet de récipients tandis qu'elle en fait émerger un autre — une noria qui, à son tour, vaut métaphore pour la « roue des énergies » (*śakticakra*) dont Śiva, alias le yogin, est l'absolu souverain (*maheśvara*) [29]. Or, dans ce même premier vers qu'organise la réciprocité infinie du *dvandva unmeṣanimeṣau*, Śiva est précisément célébré comme le maître de la Roue des énergies.

26. SpS, p. 8 : [...] *ity alam | upadeśadhanā eva enāṃ bhūmiṃ cinvate iti |*.

27. Plus exactement : *ahantārūpatāyāḥ pralayaḥ*, « disparition de ce qui a forme d'ipséité ».

28. Plus exactement : *ahantārūpatāyā udayaḥ*, « apparition de ce qui a forme d'ipséité ».

29. Cf. Yogarāja *ad Paramārthasāra* 47-50 ; Bansat-Boudon et Tripathi (2011 : 210-211).

Le tableau 1 (en annexe, p. 239) s'efforce de saisir les effets de miroir que multiplient les deux textes, et de rendre sensible la métaphorisation réciproque des membres des deux composés du vers liminaire, sur fond d'opposition ontologique (mais illusoire, voire illusioniste) entre *bheda* et *abheda*, dualité et non-dualité.

Voilà comment le second niveau d'interprétation examine les implications métaphysiques de la mise en réseau syntaxique des deux *dvandva* du vers liminaire.

Quant au premier niveau d'interprétation, qui concerne le *dvandva* comme une entité autonome, caractérisée par une réciprocité absolue des deux termes du composé, il est exposé de façon allusive dans le *Nirṇaya*. C'est dans le seul *Spandasandoha* que Kṣemarāja en livre la clé, et c'est une clé grammaticale.

1.3.1.2. *Kṣemarāja, grammairien : le dvandva et l'énonciation simultanée (yugapad)*

Rappelons brièvement que la grammaire distingue entre deux catégories de *dvandva* : 1. les *itaretarayogadvandva*, dont les membres sont « mutuellement dépendants », font l'accord au duel (ou au pluriel, s'il y a plus de deux membres), comme *plakṣanyagrodhau*, qui associe deux variétés de *ficus*, le *plakṣa* et le *nyagrodha*, et notre *unmeṣanimeṣau* ; 2. les *samāhāradvandva*, dont les membres « forment un ensemble », font l'accord au neutre singulier, dans la mesure où leurs membres sont tenus ensemble par un élément extérieur qui les réduit pour ainsi dire à l'unité (signifiée par le singulier), tel *sukhaduḥkham*, « bonheur et malheur ». Ainsi qu'observe Renou à propos de cette seconde catégorie, « l'accent porte sur le contraste et la représentation d'ensemble » [30].

Dans les deux commentaires de Kṣemarāja, l'adverbe *yugapad*, « simultanément », est le maître-mot de la démonstration [31].

C'est d'abord un terme technique de la grammaire (également représenté par le substantif correspondant, *yaugapadya*) [32], employé par Kātyāyana et Patañjali, dans deux contextes théoriques, celui de l'*ekaśeṣa*, le « reste unique » [33], et celui du *dvandva*.

30. Renou (1968 : 104).
31. Cf. SpN, p. 5, cité et examiné *supra*, p. 186.
32. Cf. Pontillo (2013).
33. Sur cette notion, cf. Candotti (2015 : 92-93).

Symétrique de celle du *pratyartham*, en vertu de laquelle un mot correspond à un objet et à un seul, l'interprétation *yugapad* pose le principe d'une « énonciation simultanée » de deux objets par un mot unique — le composé *dvandva* au duel en représente un exemple, puisque, bien que constitué de deux membres, il vaut pour un mot unique, dont chaque élément inclut l'autre et réciproquement.

Ce n'est pas ici le lieu d'un développement exhaustif sur la question des enjeux grammaticaux et philosophiques de la théorie du *dvandva*, d'une telle ampleur qu'elle devrait faire l'objet d'une étude autonome [34]. Je n'en retiendrai pour l'instant que la problématique majeure, aidée en cela par Kṣemarāja lui-même, qui fait explicitement référence à un « commentaire » (*bhāṣya*) au *dvandva* et le cite. C'est le SpS qui donne cette clé et l'enquête que j'ai menée avec le savant concours de Maria Piera Candotti a permis d'identifier ce *bhāṣya*. Il s'agit d'une adaptation du *Mahābhāṣya* [M.] de Patañjali [35], qui reprend presque *verbatim* le noyau injonctif du *Mahābhāṣya*, mais en modifie l'exemple :

> *tathā ca dvandvasamāse bhāṣyam — yadi nidarśayituṃ buddhiḥ evaṃ nidarśayitavyaṃ dhavau ca khadirau ca | ityādi |,*
>
> C'est ce qui est dit dans le commentaire [le *Mahābhāṣya*] consacré au composé *dvandva* : « Si l'on a l'intention de montrer [l'application du principe du *yugapad*], il faut l'expliquer ainsi : [le duel *dhava-khadirau*] signifie deux formes de *dhava* [au premier terme] et deux formes de *khadira* [au second terme]. »

La preuve est ainsi faite que Kṣemarāja raisonne aussi en grammairien. Mieux, il tourne en sa faveur ce qui apparaît comme une difficulté aux yeux mêmes des grammairiens, en l'occurrence Patañjali. Cette difficulté, pour tenter de la dire d'un mot, tient à la possibilité d'une explication de la désinence de duel des *dvandva itaretarayoga* par le principe du *yugapad*, relation de simultanéité et de réciprocité des deux membres du composé, qui enfreint la règle fondamentale du *pratyartham* : un mot-un objet (ou un sens), puisque chacun des termes désigne deux objets, lui-même et quelque chose *qui est comme* (*iva*) lui-même, à savoir le second terme du composé.

34. Un projet auquel Maria Piera Candotti et moi-même travaillerons conjointement.

35. Patañjali *ad* A. I 2, 64 sur l'*ekaśeṣa* : *yugapadvivakṣāyām ekaśeṣeṇa bhavitavyam | na tarhi idānīm idam bhavati — vṛkṣaḥ ca vṛkṣaḥ ca vṛkṣau, vṛkṣaḥ ca vṛkṣaḥ ca vṛkṣāḥ iti | na etat sahavivakṣāyām bhavati | atha api nidarśayitum buddhiḥ evaṃ nidarśayitavyam — vṛkṣau ca vṛkṣau ca vṛkṣau, vṛkṣāḥ ca vṛkṣāḥ ca vṛkṣāḥ iti |.*

En effet, le principe du *yugapad* permet d'établir, dans le *dvandva*, une signification double de chacun des deux termes. Dans cette perspective, *dhavakhadirau* (ou *plakṣanyagrodha*, dans l'exemple de Patañjali) ne s'interprète pas comme la simple coordination de deux éléments singuliers, un *dhava* et un *khadira*, mais, par un redoublement fondé sur une comparaison implicite, comme un *dhava* qui est un *dhava per se* et comme quelque chose qui est semblable à un *dhava*, sans être tout à fait un *dhava*, autrement dit, le *khadira* du second terme du composé, et *vice versa*.

Telle est l'analyse de Patañjali, dans son *Mahābhāṣya* [M.] (*ad vārttika* [vt.] 15 on *Aṣṭādhyāyī* [A.]. II 2, 29) :

> *atha veha kaucit prāthamakalpitau plakṣanyagrodhau kaucit kriyayā vā guṇena vā plakṣa ivāyaṃ plakṣe nyagrodha ivāyaṃ nyagrodha iti*,
>
> En fait, dans certains cas, le *dvandva plakṣanyagrodhau* exprime son sens premier [« un *plakṣa* et un *nyagrodha* »], dans d'autres, en ce qui concerne *plakṣa*, il signifie [également] cela qui est « comme un *plakṣa* » (*plakṣa iva*), [*i.e.* un *nyagrodha*] parce qu'ils ont en commun une action ou une qualité, et, en ce qui concerne *nyagrodha*, [le terme signifie également] cela qui est « comme un *nyagrodha* », *i.e.*, un *plakṣa* [36].

Autrement dit, dans le *dvandva plakṣanyagrodhau*, *plakṣa* a son sens premier de *ficus infectoria* et désigne aussi (du fait même de son association, au sein du *dvandva*, à une autre variété de *ficus*, le *nyagrodha*) « ce qui est comme un *plakṣa* », *i.e.*, un *nyagrodha* (une *ficus indica*), et inversement, en sorte que le composé désigne l'espèce des *ficus*, en même temps qu'il distingue entre ces deux variétés-là.

Patañjali ajoute que la référence réciproque d'un mot à l'autre, dans le *dvandva*, s'explique par une « cause » (*kāraṇa*) commune, qui est ici d'ordre étymologique, à la manière du *Nirukta* : le *plakṣa* est ainsi nommé parce qu'il « court » (*prakṣarati*) partout, ainsi que fait le *nyagrodha* (le banian, aux racines innombrables et inversées) ; quant au *nyagrodha*, parce qu'il « se développe vers le bas » (*nyag-rodha*) et ressemble ainsi au *plakṣa* qui « court partout », il vaut également pour le *plakṣa*. Il ressort de toute la discussion que les deux arbres se ressemblent et que, même dans l'usage commun, on peut utiliser un nom pour l'autre (comme quelqu'un parlerait indifféremment d'un sapin ou d'un mélèze) [37]. Dans cette réciprocité sous-

36. Sur cette question, cf. Candotti (2015 : 93) et Pontillo (2013 : 120).

37. Cf. Kātyāyana, vt. 10 : *kāraṇāt dravye śabdaniveśaḥ iti cet tulyakāraṇatvāt siddham,*

tendue par une comparaison implicite, il y a quelque chose de la locution « du pareil au même ».

La désinence de duel du composé représente ainsi le duel affectant chaque terme du composé, chacun contenant en creux son symétrique. Chacun des membres a la capacité de valoir pour un autre objet qui n'est pas lui mais lui ressemble, en sorte qu'il forme avec lui un ensemble désignant une espèce d'arbres par la coordination de deux de ses variétés. À cela une condition : s'il est vrai qu'un mot a la capacité de désigner autre chose que lui-même, cette capacité ne peut s'activer qu'en présence d'un autre mot, en l'occurrence, l'autre terme du composé. Quoi qu'il en soit de ces fonctionnements particuliers aux *itaretarayoga*, ce *dvandva* duel, ainsi compris, a une signification unique (comme tout composé), mais les membres du composé y maintiennent, tant une indépendance relative qu'une parfaite réciprocité.

Patañjali conclut son analyse du *yugapad* dans le composé *dvandva* en dénonçant le caractère relativement abscons de cette modalité particulière d'interprétation, « aussi difficile que difficile à établir » [38]. Kṣemarāja, au contraire, s'en saisit et exploite cette veine audacieuse pour donner un fondement grammatical à la virtuosité spéculative de son exégèse des deux *dvandva* du premier hémistiche : *unmeṣa-nimeṣa*, *pralaya-udaya*.

Le texte du SpS (p. 9-10), qui s'articule autour de la citation du *Mahābhāṣya*, mérite d'être cité intégralement [39]. Si le passage n'a pas

et Patañjali *ad loc.* : *kāraṇāt dravye śabdaniveśaḥ iti cet evam ucyate | tat na tulyakāraṇatvāt siddham | tulyaṃ hi kāraṇam | yadi tāvat prakṣarati iti plakṣaḥ syān nyagrodhe api etat bhavati | tathā yadi nyak rohati iti nyagrodhaḥ plakṣe api etat bhavati | darśanaṃ vai hetuḥ na ca nyagrodhe plakṣaśabdaḥ dṛśyate |*.

38. Patañjali *ad* vt. 2-15 on A. II 2, 29 (sur le *dvandva*) : *iyaṃ yugapadadhikaraṇavacanatā nāma duḥkhā ca durupapādā ca*, « [...] En vérité, cette énonciation simultanée des substrats [que sont chacun des membres du composé] est aussi difficile [en soi] que difficile à établir. »

39. SpS, p. 9-10 : *evam iyam ekaiva avibhāgā vimarśabhūmiḥ unmeṣanimeṣamayī unmeṣanimeṣaśabdabhyām abhidhīyate | tataś ca unmeṣau ca nimeṣau ca iti vigṛhya unmeṣasya nimeṣamayasya, nimeṣasya ca unmeṣamayasya, prādhānyetaratāvibhaktasya dharaṇyādisadāśivāntaṃ jagat prati pralayodayahetutvaṃ vyākhyātavyam | evaṃ ca pralayau ca, udayau ca iti vigṛhya pralayodayau iti vyākhyeyam | tathā hi — nīlādeḥ yo bahīrūpatāyā udayaḥ sa eva ahantārūpatāyāḥ pralayaḥ, evaṃ yo bahīrūpatāyāḥ pralayaḥ sa eva ahantārūpatāyā udayaḥ iti pralayo 'pi udayarūpaḥ, udayo 'pi pralayaparamārthaḥ | bhedābhedaprādhānyetaratākṛtas tu atra vivekaḥ | vastutaḥ cidātmaiva tathā bhāti iti akramataiva atra ity uktam | samāsaś ca ittham eva upapannaḥ | tathā ca dvandvasamāse bhāṣyam — yadi nidarśayituṃ buddhiḥ evaṃ nidarśayitavyaṃ dhavau ca khadirau ca | ityādi | ihaiva ca svatantraśivādvayadarśane ekaikasya arthasya anekatvaṃ saṃgacchate | anyatra hi pratiniyatarūpā bhāvāḥ ity eko 'pi dvyarthaḥ, aparo 'pi dvyarthaḥ iti kā*

explicitement recours à la notion de *yugapad*, son analyse des deux *dvandva* en tant qu'entités autonomes illustre remarquablement le fonctionnement du principe lui-même, du reste nommé quelques lignes plus haut [40] :

> Ainsi, cette prise de conscience (*vimarśabhūmi*) unique (*ekā*) et indivise (*avibhagā*) en ce qu'elle est faite aussi bien d'*unmeṣa* que de *nimeṣa* a été [néanmoins] dénotée par deux mots : *unmeṣa* et *nimeṣa* [41]. C'est pourquoi, après avoir analysé (*vigṛhya*, terme technique) le *dvandva* comme ce qui consiste en deux [formes d'] *unmeṣa* et deux [de] *nimeṣa*, on doit expliquer que l'*unmeṣa*, qui est [aussi] *nimeṣa*, et *nimeṣa*, qui est aussi *unmeṣa* — [tous deux] se distinguant l'un de l'autre par la prédominance [de l'un ou de l'autre] — sont la cause de la disparition et de l'apparition du monde qui s'étend de la terre à Sadāśiva. Et, de même, notre exégèse est que *pralayodayau* s'analyse en cela qui consiste en deux [formes de] *pralaya* et deux [de] *udaya*. Par exemple, l'apparition (*udaya*) de l'extériorité (*bahīrūpatāyās*) — tel le bleu, etc. —, c'est cela même qui est disparition (*pralaya*) de l'ipséité (*ahantārūpatāyās*) ; de même, la disparition (*pralaya*) de l'extériorité (*bahīrūpatāyās*), c'est cela même qui est apparition (*udaya*) de l'ipséité (*ahantārūpatāyās*). Ainsi, la disparition même est apparition, l'apparition même est le sens ultime de la disparition. Mais c'est la prédominance de la dualité ou de la non-dualité qui fait la distinction entre elles. En réalité, c'est l'essence même de la Conscience qui se manifeste ainsi. C'est pourquoi on la dit ici « non séquentielle » (*akramā*). Par conséquent, c'est ainsi qu'il convient de comprendre [chaque] composé [*dvandva* du 1er hémistiche]. C'est ce que dit le commentaire [le *Mahābhāṣya*] consacré au composé *dvandva* : « Si l'on a l'intention de montrer [l'application du principe du *yugapad*], il faut l'expliquer ainsi : [le duel *dhavakhadirau*] signifie deux formes de *dhava* [au premier terme] et deux formes de *khadira* [au second terme], etc. » Ici [avec ces deux *dvandva*], conformément à la doctrine qui proclame la non-dualité du libre Śiva, on pose que

saṃgatiḥ ity alam aprakṛtena |.

40. SpS, p. 8 : [...] *hi upadeśyāpekṣayā vāci kramo 'yaṃ, na vastuni* | *ata eva yugapad eva iyaṃ saṃvit sraṣṭrī ca saṃhartrī ca iti sakramābhāsā, asraṣṭṛsaṃhartṛrūpā śuddhāhantāprakāśamayī akramāpi* |, « [...] en vérité, c'est là une simple succession (*krama*) qui tient aux mots, à des fins d'enseignement, et nullement à la réalité. Par conséquent, c'est simultanément (*yugapad*) que cette conscience émet [le monde] et [le] résorbe. C'est ainsi qu'elle est douée de manifestations successives, alors même qu'elle est sans succession, faite de la pure lumière de l'ipséité et n'ayant forme ni d'agent de l'émission ni d'agent de la résorption. »

41. Autrement dit, ainsi que comprend Silburn (1990), les deux termes, *unmeṣa* et *nimeṣa*, désignent une prise de conscience unique et indifférenciée les contenant simultanément.

> chaque entité individuelle a plus d'un sens. Ailleurs [dans d'autres écoles], on soutient que les choses ont une forme déterminée [et une seule]. [Ceux-là sont dans l'erreur ! Car] quelle contradiction y a-t-il à soutenir que, lorsque l'un des deux objets (ou termes) a une double signification, l'autre a également une double signification ? C'est assez d'une discussion inconsidérée [42].

Ce qui caractérise le *dvandva*, du moins dans l'interprétation des śivaïtes et l'usage heuristique qu'ils en font, c'est donc le *yaugapadya*, le principe de simultanéité qui constitue l'une des deux options du langage, l'autre étant *krama*, la séquentialité [43]. Un principe de simultanéité qui préside également au *śleṣa*, que Daṇḍin définit comme cela qui a une seule forme (*ekarūpānvita*) mais plus d'un sens (*anekārtha*) [44].

De même, en effet, le principe suprême du Spanda est-il unique, en même temps qu'il assume plus d'une forme et plus d'un sens. Le raisonnement grammatical s'applique ici d'autant mieux que le principe suprême est en fait une dyade. La figure de l'*ardhanārīśvara* est la transposition iconique du procédé linguistique du *yaugapadya* : une seule image exprime simultanément deux figures, dont chacune vaut également pour l'autre, avec pour seule marque distinctive un certain nombre d'attributs, tels la coiffure ou les ornements. Ainsi, l'unité est-elle subtilement et indissolublement duelle avant même la pluralité de la phénoménalisation.

1.3.1.3. *Le contexte : inversion de la correspondance des termes entre les deux dvandva du premier vers et Īśvarapratyabhijñākārikā I 6, 7*

Ainsi, dans le *Nirṇaya* et le *Spandasandoha*, Kṣemarāja proclame-t-il qu'il considère comme seule recevable l'interprétation conforme à la correspondance terme à terme (*yathāsaṃkhyam*) des deux *dvandva* du premier vers. Sans elle, non seulement l'exposé de la doctrine serait incomplet, mais la doctrine elle-même serait entachée de dualité. C'est ce que montre le tableau 1 (en annexe, p. 239).

42. Kṣemarāja se fait ici l'écho du débat entre partisans du *pratyartham*, qui posent le principe d'une correspondance univoque entre un mot et un sens, et ceux du *yugapad*, en vertu duquel un terme unique peut avoir plusieurs sens, notamment quand il entre en composition dans un *dvandva*.

43. Sur ces points, voir, notamment, Pontillo (2013 : 116).

44. *Kāvyādarśa* II 310 ; cf. Pontillo (2013 : 113).

Toutefois, Kṣemarāja rend compte en détail de la position inverse pour en dénoncer les failles [45]. C'est à ce moment-là du *Nirṇaya* (p. 8) que Kṣemarāja cite ĪPK I 6, 7 comme un exemple de la seconde interprétation, avant d'en tirer la conclusion inattendue que nous avons commencé d'examiner : exégète de la doctrine qu'il s'apprête à exposer, Vasugupta fait le seul choix stylistique susceptible d'être en parfaite consonance avec le non-dualisme qu'énonce l'École du Spanda. Voici le passage :

> *tathā yasya svātmanaḥ saṃbandhino bahirmukhatāprasararūpād unmeṣāj jagata udayo 'ntarmukhatārūpāc ca nimeṣāt pralayas taṃ viśvasargādikāryunmeṣādisvarūpasaṃviddevīmāhātmyasya hetuṃ śaṃkaraṃ stuma iti yathāsaṃbhavam api yojyam | dehādyāviṣṭo 'pi parameśvaraḥ karaṇonmīlananimīlanābhyāṃ rūpādipañcakamayasya jagataḥ sargasaṃhārau karoti | yad uktaṃ rahasyatattvavidā*
>
> > *tad evaṃ vyavahāre 'pi prabhur dehādim āviśan |*
> > *bhāntam evāntararthaugham icchayā bhāsayed bahiḥ ||*
> > [ĪPK I 6, 7]
>
> *iti | evaṃvidhārthaparigrahāyāpi 'yasya svātantryaśaktyā' iti tyaktvā 'yasyonmeṣanimeṣābhyām' iti nyarūpi guruṇā |,*
>
> Mais on peut aussi construire le vers en faisant se correspondre, respectivement (*yathāsaṃbhavam*) [*unmeṣa* et *udaya*, *nimeṣa* et *pralaya*] : « Nous louons ce Śaṃkara, source de la grandeur de la divine conscience, dont l'essence est l'ouverture des yeux (*unmeṣa*), qui produit la création (*sarga*) de l'univers, etc. [*i.e.*, et leur fermeture (*nimeṣa*) qui en produit la résorption] ». En effet, lui qui n'est autre que le Soi propre à chacun, fait surgir le monde par l'effet de son *unmeṣa*, sa capacité à s'extérioriser, et il le dissout par son *nimeṣa*, sa capacité à s'intérioriser.
>
> Même lorsqu'il s'incarne [*i.e.*, une fois qu'il s'est extériorisé comme monde et comme corps], Parameśvara met en œuvre l'émission et

45. Également dans SpS, p. 4 : *ata unmeṣanimeṣadharmakajagatkāraṇatvāt ekaiva bhagavacchaktiḥ unmeṣanimeṣaśabdābhyāṃ vyavahriyate | tathā ca yathāsaṃkhyaṃ tyaktvā yathāsaṃbhavaṃ yasya unmeṣāt jagadudayo, yannimeṣāt ca pralayaḥ iti vyācacakṣire |*, « Parce ce qu'elle est cause du monde caractérisé par [le double mouvement de] l'éveil et de l'assoupissement (*unmeṣanimeṣa*), la Śakti du Seigneur, qui est une, est [néanmoins] désignée sous la forme des deux termes *unmeṣa* et *nimeṣa* [au sein d'un *dvandva*]. C'est ainsi que, rejetant la correspondance terme à terme [telle qu'elle est donnée dans le vers : *unmeṣa-pralaya*, *nimeṣa-udaya*], ils [ceux qui objectent au *yathāsaṃkhyam*] ont expliqué [le vers], respectivement [*i.e.*, en inversant l'ordre de correspondance, comme] : "le Seigneur ... dont l'éveil (*unmeṣa*) est cause de l'apparition (*udaya*) du monde, et dont l'assoupissement (*nimeṣa*) est cause de la disparition (*pralaya*) [du monde]". »

> la résorption de l'univers, constitué de la pentade des éléments que sont la forme, etc. [46] [*i.e.* les *tanmātra*], au moyen de l'ouverture et de la fermeture des sens. C'est ce que dit celui qui connaît l'essence de la doctrine mystique [*i.e.*, Utpaladeva] :
>
> > Ainsi, même dans la vie ordinaire, le Seigneur, entrant dans le corps, etc., manifeste à l'extérieur, par sa volonté (*icchayā*), la masse des objets qui brillent en lui. [ĪPK I 6, 7]
>
> C'est pour permettre aussi la saisie de ce sens-là [celui que Kṣemarāja fait affleurer sous l'apparente univocité du vers des ĪPK] que [l'énoncé] *yasyonmeṣanimeṣābhyām* a été choisi par le maître ayant abandonné [l'énoncé] *yasya svātantryaśaktyā*.

On observera que *karaṇonmīlananimīlanābhyām* [47] fonctionne ici comme une glose à *unmeṣanimeṣābhyām* du vers 1 des SpK, et que, de cette façon, Kṣemarāja entend faire se correspondre l'enseignement d'Utpaladeva en I 6, 7 et celui de Vasugupta en I 1. Toutefois, il infléchit subrepticement son exégèse de la *kārikā* d'Utpaladeva, et, avec elle, celle de Vasugupta, vers une interprétation seconde, essentiellement yogique, d'un énoncé dont le sens premier est pourtant éminemment philosophique, puisque ce Seigneur incarné est aussi décrit comme un yogin qui joue de l'ouverture et de la fermeture de ses sens (*karaṇa°*).

Outre cette exégèse, qui propose une interprétation « pratique » d'ĪPK I 6, 7, Kṣemarāja développe deux grandes lignes d'argumentation :

1. s'appuyant sur Utpaladeva, Kṣemarāja admet provisoirement l'interprétation qui inverse l'ordre des termes : *unmeṣa-udaya*, *nimeṣa-pralaya*, puisque, dans ĪPK I 6, 7, les deux séquences établissent la correspondance : *unmīlana-sarga*, *nimīlana-saṃhāra* ;

2. il met en garde contre une interprétation linéaire du vers d'Utpaladeva, qui privilégierait la seule manifestation du Seigneur sous la forme du monde empirique dont le principe même est en lui. En effet, s'appuyant sur *bhāntam evāntararthaugham*, Kṣemarāja met au jour le mouvement symétrique de manifestation et de résorption du monde dans lesquelles

46. À savoir, les *tanmātra*, l'avant-dernière pentade constitutive des trente-six *tattva* śivaïtes, précédant celle des *mahābhūta*. Il s'agit d'un monde habité par le *pramātṛ*, le « sujet connaissant », qu'impliquent les *tanmātra*. On notera que, par cette glose à ĪPK I 6, 7, Kṣemarāja prête à Utpaladeva l'interprétation majoritaire qui associe *unmīlana* (= *unmeṣa*) et *sarga* (= *utpatti*), *nimīlana* (= *nimeṣa*) et *saṃhāra* (= *pralaya*).

47. Le couple *unmīlana-nimīlana*, « déploiement et reploiement », lui aussi un *dvandva* au duel, est l'un des nombreux synonymes du *dvandva unmeṣa-nimeṣa*.

s'incarne l'activité du Seigneur [48]. Et c'est dans ce contexte précis que Kṣemarāja peut conclure (je cite à présent, dans sa totalité, la phrase qui est à l'origine de mon enquête) :

> *evaṃvidhārthaparigrahāyāpi 'yasya svātantryaśaktyā' iti tyaktvā 'yasyonmeṣanimeṣābhyām' iti nyarūpi guruṇā* |
>
> C'est pour permettre aussi la saisie de ce sens-là [celui que Kṣemarāja fait affleurer sous l'apparente univocité du vers des ĪPK : non seulement, le double mouvement à lire sous l'évocation de la seule extériorisation divine, et la correspondance entre *unmeṣa* et manifestation empirique, etc., mais aussi l'interprétation qui lit, sous le vers, une référence à la pratique yogique] que *yasyonmeṣanimeṣābhyām* a été choisi par le maître ayant abandonné *yasya svātantryaśaktyā*.

En d'autres termes, l'activité du Seigneur (ou du yogin), est double : émission et résorption du monde, au gré de son énergie de liberté (*svātantryaśakti*, dans ce passage du *Nirṇaya*) qui s'incarne dans sa « volonté » (*icchā* [49]), dans le vers des ĪPK). C'est bien ce qu'a saisi Utpaladeva, dont l'énoncé va directement au principe sous-jacent à cette double activité : *icchā*.

En revanche, Vasugupta a choisi de décrire conjointement, par la correspondance horizontale et réciproque qu'il établit entre les deux *dvandva* du vers, la double modalité de cette activité (l'*unmeṣa* et le *nimeṣa* du Seigneur) et son double effet (l'apparition et la disparition du monde), pour condenser en un seul hémistiche la complexité de la doctrine et de l'expérience.

On conviendra que, au moins dans un premier temps, la conclusion du *Nirṇaya* — le maître a choisi *x* au lieu d'*y* — ne laisse pas de surprendre, comme si Kṣemarāja voulait ainsi signifier que Vasugupta a eu la prescience de ce qu'écrirait après lui Utpaladeva. Toutefois, il n'est pas question ici de renverser l'axe temporel, mais de montrer que, quel que soit l'énoncé adopté par les auteurs ultérieurs, Vasugupta, grand initié, élu par Śiva, a eu le pouvoir d'anticiper sur toutes les formulations possibles, les a soupesées pour retenir celle qui lui paraissait la meilleure. Ainsi

48. ĪPK I 6, 7 est, du reste, à comparer avec ĪPK I 5, 10.

49. Le terme *icchā* devrait ici signifier *icchāśakti*, l'« énergie de volonté ». Notons, cependant, que l'auto-commentaire d'Utpaladeva glose cet *icchā* par *māyāśakti* et *kartṛśakti*, ce qui n'est pas incompatible avec l'interprétation par *icchāśakti*, puisque les hypostases de la *svātantryaśakti* que sont les trois *śakti* — *icchā*, *jñāna* et *kriyā* — précèdent la *māyāśakti* et les *kañcuka* que représente la *kartṛśakti* (cf. *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī* [ĪPVV] II, p. 323).

Vasugupta assume-t-il le statut de poète, en ce qu'il « fait » son texte, en jouant de toutes les ressources du langage, pour que coïncident au mieux le fond et la forme, en préférant la « distension » que représente le *dvandva* à la concision des énoncés de ses épigones, non seulement ses exégètes, mais aussi un « auteur » comme Utpaladeva.

Ici, on serait tenté d'entendre Mallarmé [50] et de reconnaître, en Vasugupta, le Poète, « Tel qu'en Lui-même enfin l'éternité le change » — non pas l'éternité de la tombe, mais celle du Tombeau, l'œuvre qui le situe dans une intemporalité d'ordre mystique —, celui qui travaille à « donner un sens plus pur aux mots de la tribu ».

Quoi qu'il en soit, force est de constater que ce que j'ai appelé d'abord une « bizarrerie » vaut pour une conclusion à tout le commentaire au premier vers. Après cela, en effet, la fin du texte est quelque peu expéditive, essentiellement destinée à s'acquitter d'un impératif exégétique : l'obligatoire mention, au début du commentaire à tout *śāstra*, des ces *anubandha* qui qualifient un texte comme « traité » [51]. C'est dire l'importance et la prégnance de la remarque que nous examinons.

1.3.2. *'yasya svātantryaśaktyā' iti tyaktvā* [...] *: la via negativa*

Selon Kṣemarāja, Utpaladeva, d'une part, Kallaṭa et Rāmakaṇṭha, de l'autre, auraient, en quelque sorte, choisi la *lectio facilior* ; Vasugupta la *difficilior*, en ce qu'elle ouvre le champ d'une multitude de significations, y compris les plus paradoxales, à savoir, que l'ouverture des yeux signifie l'avènement de l'intériorité, la fermeture, celui de l'extériorité.

Il va sans dire que, moi aussi, je parle ici par métaphore : il ne s'agit pas de « variantes » au sens étroitement philologique, leçons consignées dans les manuscrits et qu'il convient d'examiner pour retenir la mieux attestée ou la plus signifiante, mais de « variables » possibles d'un texte en cours de construction. Pourtant, l'enjeu du travail de l'auteur, qui lui aussi examine, rejette et adopte, est bien d'« établir » un texte, comme fera plus tard l'éditeur de ce même texte, qu'aura malmené la longue durée de la transmission [52].

50. Mallarmé, « Le tombeau d'Edgar Poe ».

51. Il s'agit ici de mentionner le sujet (*abhidheya*) qui inclut le but à atteindre (réaliser son identité d'essence avec le Seigneur), le moyen (*upāya*) d'accéder au but, la relation (*saṃbandha*) de l'un à l'autre, et le fruit (*prayojana = phala*) à recueillir de l'étude du traité, l'expérience béatifique de la délivrance en cette vie.

52. Examinant la leçon que retient Bhāskara dans son commentaire à BhG VI 7,

Il y a là une conception de la pratique de l'écriture qui n'est pas sans rappeler, notamment, celle de Simone Weil, pour qui écrire est d'abord renoncer aux formulations imparfaites : « Écrire comme traduire, travailler au dégagement du sens par la *via negativa*. », ou : « Écrire — comme traduire — négatif — écarter ceux des mots qui voilent le modèle, la chose muette qui doit être exprimée [53]. » Où l'on retrouve l'aspiration mallarméenne à « donner un sens plus pur aux mots de la tribu ».

Ce que Simone Weil désigne comme la *via negativa* est précisément celle que suit Vasugupta, du moins, le Vasugupta dont Kṣemarāja imagine l'activité d'auteur. Rapportée au passage qui nous occupe, l'analyse fait de Vasugupta le traducteur d'une vérité ontologique quasi ineffable, qui le conduit à procéder par biffures successives, avant d'arrêter l'énoncé adéquat. De même, Kṣemarāja porte-t-il sur le travail d'auteur de Vasugupta le regard d'un exégète qui, par essence, est traducteur, et connaît par expérience la difficulté de rendre la vérité d'un texte et d'une idée. Auteur, traducteur, exégète, poète : soumises à la même exigence de « pureté » — adéquation du mot au sens —, les quatre figures se conjoignent pour incarner la philologie dans la diversité de ses pratiques.

Revenons à la tournure *y* qu'a rejetée Vasugupta, dans la description qu'en donne Kṣemarāja. D'où vient ce *svātantryaśaktyā* que l'auteur abandonne, sinon, eu égard à ce qui précède immédiatement, du texte des ĪPK qui s'y trouve cité ? Lorsque Kṣemarāja mentionne, à l'instrumental, la *svātantryaśakti*, l'énergie de liberté, c'est en manière de glose à l'*icchayā* du vers d'Utpaladeva. Du reste, la notion de *svātantryaśakti* est omniprésente dans le commentaire au premier vers, et ce, dès la synthèse liminaire de la doctrine que propose Kṣemarāja :

> L'énergie de liberté (*svātantryaśakti*) [...] est appelée *spanda*, « vibration », [ou « pulsation »] [...] [54].

Jayatīrtha (dans son sous-commentaire au commentaire de Madhva) décrit la même méthode qui consiste à rejeter *x* pour adopter *y* (*visṛjya ... prakalpya*) : [...] *'paramātmā samāhitaḥ' iti pāṭhaṃ visṛjya 'parātmasu samā matiḥ' iti pāṭhāntaraṃ prakalpya* [...], « [...] ayant rejeté (*visṛjya*) la leçon *paramātmā samāhitaḥ* [celle de la Vulgate commentée par Madhva], et ayant forgé (*prakalpya*) une autre leçon *parātmasu samā matiḥ* [qui se trouve être celle de la recension cachemirienne] [...] » — à cette différence près que, pour Jayatīrtha qui ignore que Bhāskara commente, non la Vulgate, mais la recension cachemirienne de la *Gītā*, la leçon commentée par Bhāskara est une « forgerie », une conjecture (*kṛtrimaḥ pāṭhaḥ*) ; sur ce point, cf. Bansat-Boudon et Törzsök (2018 : 52).

53. Textes de Simone Weil cités par D'Intino (Weil 2009 : 347).

54. SpN, p. 3 ; texte cité *supra*, p. 181 et n. 8.

C'est cette « énergie de liberté » (ou cette « libre énergie ») qui donne la clé doctrinale et mystique du processus à l'œuvre dans l'activité simultanée de création et de résorption de l'univers, laquelle signifie également la genèse symétrique de la finitude et de la délivrance, et implique en filigrane la pratique yogique.

Le *Nirṇaya* nous montre ainsi un auteur, Vasugupta, saisi dans la posture de l'exégète, lequel, à la façon du philologue, examine les variables-variantes pour en rejeter une au profit d'une autre. Comme on sait, le relevé, la discussion et la sélection des variantes est, dans l'Inde, de la compétence de l'exégète [55].

1.3.3. *La tradition d'exégèse au premier vers*

1.3.3.1. *Kṣemarāja, commentateur de Kallaṭa*

Ce n'est donc pas un hasard si, dans un passage antérieur (p. 5, cité et analysé p. 186 et p. 203), le *Nirṇaya* emploie un schéma syntaxique et morphologique identique à celui que nous venons d'examiner, mais appliqué à Kallaṭa, en sa qualité de premier exégète : même emploi d'un aoriste passif à la 3e personne du singulier — mais ici appliqué à un autre verbe, qui signifie précisément « commenter » (*vyākhyāyi*) — et de son complément d'agent (*bhaṭṭaśrīkallaṭena*), et même sujet grammatical : *unmeṣanimeṣābhyām ity etat padam* [56]. Ménageant de la sorte un précédent purement « exégétique » à l'épisode qui montre Vasugupta au travail du style, le *Nirṇaya* invite à faire de l'auteur et de l'exégète des figures symétriques.

Ici, il peut être utile de rappeler d'un mot la *paraṃparā* des exégètes des SpK : Kallaṭa (850-900 ou 875-925), Rāmakaṇṭha (950-1000), disciple direct d'Utpaladeva (925-975), Utpalavaiṣṇava (ou Utpalācārya, milieu du Xe siècle ?), Kṣemarāja (1000-1050), lequel est un disciple au second degré d'Utpaladeva.

Dans son bref commentaire au vers 1 [57], Kallaṭa inverse l'ordre des

55. Ainsi Kṣemarāja, dans sa ŚSV *ad* 7 (*jāgratsvapnasuṣuptabhede turyābhogasaṃbhavaḥ*) observe : *kecit saṃbhava ity atra saṃvid iti spaṣṭārthaṃ paṭhanti* |, « Certains lisent ici *saṃvit* au lieu de *saṃbhava* — [en ce cas, aussi] le sens est clair. » Et, en effet, *saṃvit* est la leçon de Bhāskara dans ses *Śivasūtravārttika* [ŚSvā].

56. SpN, p. 5 : *ata eva 'unmeṣanimeṣābhyām' ity etat padaṃ nijavṛttau bhaṭṭaśrīkallaṭena 'saṃkalpamātreṇa' ity avibhaktam evecchāśaktirūpatayā vyākhyāyi* (texte complet *infra*, p. 203) ; cf. SpN *ad* I 1 : *yasyonmeṣanimeṣābhyāṃ' iti nyarūpi guruṇā* |.

57. Kallaṭa, Spvṛ *ad* 1 (p. 2).

mots, tant dans le second *dvandva* (puisqu'il reprend *jagataḥ pralayodayau* du vers par *jagadutpattisaṃhārayoḥ*) que dans le rapport sémantique à établir entre les deux *dvandva* (*unmeṣanimeṣābhyāṃ* et *pralayodayau*) de l'hémistiche, et glose le premier *dvandva*, *unmeṣanimeṣābhyām*, par *saṃkalpamātreṇa* :

> *yasyonmeṣanimeṣābhyāṃ jagataḥ pralayodayau |*
> *taṃ śakticakravibhavaprabhavaṃ śaṃkaraṃ stumaḥ ||*
>
> *anena svasvabhāvasyaiva śivātmakasya saṃkalpamātreṇa jagadutpattisaṃhārayoḥ kāraṇatvaṃ vijñānadehātmakasya śakticakraiśvaryasyotpattihetutvaṃ namaskāradvāreṇa pratipādyate ||*,
>
> Nous louons ce Śaṃkara, source du glorieux déploiement de la Roue des énergies, lui qui, levant et fermant les paupières, fait apparaître et disparaître le monde [58].
>
> Par ce [vers], au moyen de la salutation, on déclare que notre nature même, qui est Śiva, cause l'apparition et la disparition du monde [du fait de son *unmeṣa* et de son *nimeṣa*, du fait d'ouvrir et de fermer les yeux, *i.e.*,] du fait de sa seule volonté (*saṃkalpamātra*), et aussi que lui [Śiva], dont le corps est pure conscience, fait advenir [litt. : est la cause incitatrice de la naissance de...] la souveraineté en quoi consiste la roue des énergies [ou : la souveraineté sur la roue des énergies].

C'est ce commentaire que Kṣemarāja glose, à son tour, pour le faire servir à la démonstration qui est la sienne à cet endroit de son *Nirṇaya*, à savoir que, indubitablement, l'essence de l'activité de Śakti (quel que soit son nom, ici *pratibhā*) est duelle : elle est simultanément (*yugapad*) avènement et cèlement, *unmeṣa* et *nimeṣa* (quel que soit, du reste, l'objet de cet avènement ou de ce cèlement — monde ou essence divine), et c'est cette simultanéité que connote l'emploi, par Kallaṭa, du simple *saṃkalpa* (ou plutôt du *bahuvrīhi* [BV], *saṃkalpamātra* qui a valeur de simple) [59] comme glose au *dvandva unmeṣanimeṣābhyām* du premier vers :

> [...] *svasaṃvedanasiddhām imāṃ yugapad evonmeṣanimeṣobhayarūpāṃ pratibhāṃ bhagavatīṃ vicinvantu mahādhiyaḥ saṃsāravicchedāya | ata eva 'unmeṣanimeṣābhyām' ity etat padaṃ nijavṛttau bhaṭṭaśrīkallaṭena 'saṃkalpamātreṇa' ity avibhaktam evecchāśaktirūpatayā vyākhyāyi |*
>
> [...] Que, pour mettre fin au monde de la transmigration (*saṃsāra*), les êtres de grande sagesse discernent cette divine Conscience

58. Notre traduction du vers est conforme à la lecture de Kallaṭa.

59. En fait, dans le BV *saṃkalpamātra*, °*mātra* n'a qu'un rôle d'emphase, si bien que *saṃkalpamātra* vaut pour le simple *saṃkalpa*.

> (*pratibhā*), qui est simultanément (*yugapad*) *unmeṣa* et *nimeṣa*, et que l'on connaît par sa propre expérience. C'est pourquoi le terme « *unmeṣanimeṣābhyām* » a été expliqué par le glorieux Kallaṭa, dans sa glose, de façon indivise (*avibhaktam*) [*i.e.*, sans la division introduite par les membres du composé *dvandva*), à savoir avec *saṃkalpamātreṇa*, « par la seule volonté », [où *saṃkalpa* est] au sens de *icchāśakti*, l'énergie de volonté [60].

En premier lieu, il est intéressant d'observer que le contexte du *Nirṇaya* est, ici, celui de la délivrance (*saṃsāravicchedāya*) et que l'énoncé y prend la forme d'une injonction au *mumukṣu*, qui peut être ainsi développée : « Que les Sages discernent, *i.e.*, reconnaissent, en la divine *pratibhā* l'unique réalité suprême, en même temps que leur identité d'essence avec elle. » On notera aussi l'accent que met ici le *Nirṇaya*, en accord avec le texte qu'il commente, sur la dimension expérientielle ([...] *svasaṃvedanasiddhām imāṃ* [...] *pratibhām* [...]), quasi phénoménologique, de ce savoir gnostique. C'est ce que j'ai pu appeler ailleurs une « phénoménologie de la transcendance » [61], à laquelle Kṣemarāja donne, dans son *Sandoha*, un fondement grammatical inattendu.

Toutefois, l'enjeu principal du *Nirṇaya*, dans ce passage qui est la glose d'une glose, consiste à confronter l'analyse grammaticale du *dvandva* originel, que Kṣemarāja explique par le principe du *yugapad*, et celle du *saṃkalpamātreṇa* de la glose de Kallaṭa, que Kṣemarāja commente par l'adverbe *avibhaktam*. Le terme *avibhaktam*, « de manière indivise », n'est pas à proprement parler un terme de grammaire, mais on peut inférer du contexte général de la discussion qu'il est une façon de signifier que, avec l'emploi de *saṃkalpamātreṇa*, il ne s'agit plus, ni de la structure duelle, nécessairement divisée, du *dvandva* du premier vers, ni d'énonciation *yugapad*.

Dans l'analyse de Kṣemarāja, l'enjeu pour Kallaṭa est le même que pour Vasugupta : celui d'un choix lexical et morphologique obéissant à des considérations d'ordre théologique et métaphysique — un choix que reprendra Utpaladeva en ĪPK I 6, 7, lorsqu'il aura recours au terme simple, *icchayā* (cf. *supra*, p. 197-199). L'intention de Kallaṭa était-elle de lever le soupçon de dualité inhérent à la formation de *dvandva* ? On ne peut l'affirmer. Il faut se contenter d'observer que Kṣemarāja enrôle ici Kallaṭa sous la bannière de Vasugupta. Selon lui, la glose de Kallaṭa n'a

60. SpN, p. 5.
61. Cf. Bansat-Boudon (2017).

pas d'autre objet que de faire valoir la richesse sémantique de l'énoncé de Vasugupta, dans lequel le *dvandva unmeṣanimeṣa*, redoublé par sa mise en correspondance avec *pralayodaya*, est indispensable, en ce qu'il condense l'infini réseau des spéculations doctrinales. Ainsi que Kṣemarāja le formule explicitement dans le *Sandoha*, le paradoxe inhérent au *dvandva unmeṣanimeṣa*, pour peu qu'il soit analysé selon les critères du *yaugapadya*, est seul capable de restituer une vérité qui se dérobe.

En effet, Kṣemarāja entend montrer que, paradoxalement, chez Kallaṭa, le simple (au singulier) redit, de façon synthétique, la même chose que le *dvandva* au duel qu'il commente : le simple *saṃkalpamātreṇa*, « par la seule volonté », explique « de façon indivise » (*avibhaktam*) le *dvandva* originel, c'est-à-dire que cette indivision morphologique même (comprenons le non-emploi d'un *dvandva*) connote le caractère intrinsèquement simultané de la double action divine, comme de l'expérience correspondante. Le simple *saṃkalpamātreṇa* est une façon de signifier le sens paradoxalement univoque du *dvandva* originel, superlativement duel, comme on l'a vu.

On pourrait même avancer une interprétation hardie, que je dois à Edwin Gerow, interrogé sur ce passage :

> C'est pourquoi le terme « *unmeṣanimeṣābhyām* », [formulé] en vertu de sa dérivation propre (*nijavṛttau*) [comme un *itaretaradvandva*], a été expliqué par le glorieux Kallaṭa de manière non analytique (*avibhaktam*) [à savoir, comme un *samāhāradvandva*] au sens de « avec rien d'autre que sa volonté » (*saṃkalpamātreṇa*), puisque [*saṃkalpa* y prend] la forme de l'énergie de volonté (*icchāśakti*).

Une interprétation, qui n'est pas nécessairement exclusive de la première, et dont la hardiesse tient à une traduction technique de *nijavṛttau*, entendu, non plus comme « dans sa propre glose » (pourtant d'autant plus recevable que le commentaire de Kallaṭa est bien une *vṛtti*), mais comme « en vertu de sa dérivation propre », au sens grammatical de *vṛtti*, « dérivation ». Du point de vue de Kṣemarāja, la glose de Kallaṭa aurait ainsi pour principal objet de révéler l'univocité sous l'équivocité, de faire surgir sous l'*itaretarayogadvandva* le *samāhāradvandva* qu'il est au niveau ontologique ; d'où l'adjonction, au simple *saṃkalpa*°, du second membre °*mātra*, qui renforce la caractère absolu du premier terme. Mais cela reste une hypothèse, que je me propose d'examiner ultérieurement.

C'est ainsi que Kṣemarāja décrit, en miroir, le travail de l'auteur et celui de l'exégète. L'auteur est exégète, l'exégète est auteur. Interchangeabilité

des rôles, des méthodes et des compétences.

1.3.3.2. *Rāmakaṇṭha, commentateur de Kallaṭa*

Or Rāmakaṇṭha, auteur de la *Vivṛti*, sous-commentaire à la *Vṛtti* de Kallaṭa, glose également le *saṃkalpa* de Kallaṭa par *icchā*, la « volonté », et même par *īśvarecchā*, la « volonté du Seigneur » :

> Avec les deux termes *unmeṣa-nimeṣa* et l'activité qu'ils impliquent figurément (*upacarita*), on enseigne une seule chose qui, inhérente à Śiva, n'est autre que [sa] volonté (*icchāmātra*). Ce qui, relativement à cela, est signifié par le mot [le *dvandva*] *unmeṣanimeṣa* n'est double que par métaphore (*upacārāt*). Le monde n'est autre que le produit de l'énergie d'illusion (la *māyāśakti*) de Parameśvara. Il est transitoire du fait qu'il est sujet à disparition et à apparition. Pour cette raison même, en vérité, on peut parler, à son propos, d'*unmeṣa-nimeṣa* [au duel]. Ces deux [états] ont pour cause la seule volonté du Seigneur (*īśvarecchā*). C'est cette volonté du Seigneur qui est exprimée par métaphore (*upacaryate*), tant par le mot *unmeṣa*, « expansion » — en ce que cette volonté divine est cause de l'expansion (*unmeṣa*) [du Seigneur] sous les espèces de la création (*udaya*) [de l'univers] —, que par le mot *nimeṣa*, « contraction » — en ce qu'elle est cause de la « contraction » (*nimeṣa*) [du Seigneur] sous les espèces de la dissolution (*pralaya*) [de l'univers]. Ainsi le beurre clarifié est-il [métaphoriquement] appelé « vie » (*āyus*), parce qu'il prolonge la vie. [...] Cette énergie divine ainsi définie est désignée comme double par métaphore (*upacaritā*) seulement, en ce qu'elle est cause de la dualité de ces états du monde [que sont *unmeṣa* et *nimeṣa*] — monde qu'elle a, par jeu, elle-même suscité [...]. Afin de montrer que le sens véritable du [composé] *unmeṣanimeṣa* n'est autre que *icchā*, le glorieux Kallaṭa lui-même, l'auteur de la *Vṛtti*, a glosé [l'*unmeṣanimeṣābhyām* du vers] par *saṃkalpamātreṇa* [62].

Ici, il peut être utile de se reporter au tableau 2 (en annexe, p. 240), qui inscrit dans l'espace le réseau intertextuel que le raisonnement de Kṣemarāja

62. SpV, p. 4-5 : [...] *unmeṣanimeṣaśabdābhyāṃ tadupacaritavṛttibhyām icchāmātram ekaṃ śaṃkarasaṃbandhi pratipādyate* | [...] *tasya unmeṣanimeṣaśabdavācyatvaṃ dvitvaṃ ca upacārāt* | *yato jagata eva parameśvaramāyāśaktyudbhāvitakāryarūpatvāt anityasya pralayodayasaṃbhave sati, nimeṣonmeṣau vastutaḥ saṃbhavataḥ* | *tau ca īśvarecchāmātranimittakau iti udayātmakonmeṣahetutvāt īśvarecchaiva unmeṣaśabdena, pralayātmakanimeṣahetutvāt nimeṣaśabdena ca upacaryate* | *yathā āyuṣkāraṇatvāt āyuḥśabdena ghṛtam* | [...] *sā evaṃlakṣaṇā pārameśvarī śaktiḥ svalīlollāsitasya jagato 'vasthādvayahetutvāt dvitvenāpi ca upacaritā* | [...] *etac ca icchāmātram unmeṣanimeṣau — ity etāvat tātparyaṃ pratipādayituṃ, svayaṃ vṛttikṛtā bhaṭṭakallaṭena vyākhyātam saṃkalpamātreṇa iti* |.

tisse entre les *Śivasūtra*, les *Spandakārikā* (avec trois de leurs commentaires : la *Spandavṛtti*, la *Spandavivṛti* et le *Spandanirṇaya*) et les *Īśvarapratyabhijñākārikā*.

1.3.4. *Dvandva et poétique : suggestion, métaphore, paradoxe*

Il ressort de tout cela que, au début de la chaîne de transmission, Vasugupta, privilégiant le *dvandva*, privilégie du même mouvement la métaphore et le paradoxe, tandis qu'Utpaladeva (ĪPK I 6, 7) choisit la formulation directe et abstraite (*icchayā*) et que Kallaṭa et Rāmakaṇṭha, les deux exégètes antérieurs à Kṣemarāja, expliquent le *dvandva* originel par un simple.

On a vu comment Kṣemarāja, adoptant l'interprétation *yugapad* du *dvandva itaretarayoga*, en révélait la dimension indéfiniment paradoxale : non seulement, l'Un est multiple, quand il s'agit pour l'Un de se manifester comme le monde empirique, mais l'Un est intrinsèquement duel et, réciproquement, le duel est Un.

Quelle aubaine, en effet, que l'*itaretarayogadvandva*, au duel, signifie, horizontalement, *unmeṣa* et *nimeṣa*, associés dans un rapport de réciprocité et de simultanéité parfaites (*yaugapadya*) ; et que, verticalement, dans un rapport comparable à celui qui existe entre transcendance et immanence, *unmeṣa* préserve en son sein une forme transitoirement et partiellement subordonnée de *nimeṣa*, et réciproquement pour *nimeṣa*. L'exemple donné par le SpS est que, lorsque apparaît la perception du bleu, cet « avènement » suppose en son sein même l'abaissement transitoire du jaune, et réciproquement pour le jaune [63].

Seules pareille analyse et la forme indéfiniment paradoxale qu'elle assume sont capables de transposer en mots la complexité spéculative du Spanda aussi bien que sa mystique :

> Cette énergie du *spanda* [ou cette énergie vibrante], digne de tous les enseignements mystiques, est faite, simultanément (*yugapad*) d'éveil et d'assoupissement [64].

63. SpS, p. 11-2 : [...] *tathā prathamābhāsitanīlatadgrāhakabhāvāpekṣayā saṃhartṛtvam | avabhāsamānapītatadgrāhakabhāvāpekṣayā sraṣṭṛtvam* | [...], « [...] quant à celui qui connaît le bleu, qui s'est d'abord manifesté à lui, il y a disparition [du jaune], mais, quand il connaît le jaune, il y a émission [du jaune, et disparition du bleu]. »

64. SpN, p. 3-4 : *sā caiṣā spandaśaktir* [...] *sarvopaniṣadupāsyā yugapad evonmeṣanimeṣamayī* |. Cf. également SpS, p. 14 : *alaṃ katipayajanahṛdayāśvāsadāyinībhiḥ kathābhiḥ* |, « Laissons-là ces discours qui n'animent le cœur que d'un nombre restreint de personnes. »

On vient de voir également la dimension métaphorique du *dvandva*, en particulier celle du couple *unmeṣa-nimeṣa*, qui, déjà, est en soi une métaphore.

Or paradoxe et métaphore se rangent sous le chef général de la suggestion (*dhvani*). L'usage poétique du *dvandva* est celui d'un sens suggéré. Le *Nirṇaya* pose cette interprétation d'emblée, au moment de commenter l'emploi des nombres grammaticaux dans la strophe liminaire : « Nous louons ... celui qui ... » :

> Sa non-appartenance [celle de Śaṃkara] à un ensemble [*i.e.*, son unicité ontologique] qui a été suggérée (*dhvanita*) avec la [première] moitié [du vers] « *yasyonmeṣa*° », [l'auteur] l'exprime [clairement] (*prathayati*) avec le mot « *tam* » [au sg], dans [le second] hémistiche [65].

Comment redire plus clairement, cette fois en termes de poétique et non de grammaire, que, sous les deux *dvandva* du premier hémistiche, il faut lire la doctrine de la non-dualité : les deux *dvandva* n'impliquent pas dichotomie mais réciprocité et réversibilité ; ils sont là pour signifier indirectement, par suggestion, l'unité sous la dualité. Que le monde surgisse ou disparaisse, ce n'est jamais que l'effet d'une seule cause, présentée, selon les cas, comme la Śakti, l'Énergie du Seigneur, ou comme le Seigneur, ce qui revient au même, puisque le Seigneur, ontologiquement animé par sa Śakti, en est ontologiquement indissociable. De la sorte, le *dvandva* constitue une ressource heuristique d'autant plus féconde que la juxtaposition morphologique qui l'organise en fait le lieu par excellence de la métaphore et du paradoxe, par effacement de l'outil grammatical *iva*, « comme », qui fonde la simple comparaison.

C'est ainsi que Kṣemarāja soutient et loue l'emploi de la métaphore par Vasugupta, auquel il reconnaît les qualités littéraires et poétiques, seules à même, selon lui, de rendre compte de la doctrine, et, plus encore de la rendre accessible [66]. Je fais également référence ici à ce que nous

65. SpN, p. 3 : [...] *tam ity anena yad asya niḥsāmānyatvam api dhvanitaṃ tat prathayati yasyety ardhena* |. Dans la phraséologie des commentaires, l'adjectif verbal *dhvanita* peut avoir le sens atténué de « on peut en conclure que ... ». Toutefois, dans cet exemple précis, la syntaxe et la stratégie du texte imposent de donner à *dhvanita* son sens fort (*tam ity anena yad ... dhvanitaṃ tat prathayati ...*).

66. Ailleurs dans sa glose au v. 1, à propos du second *dvandva* du premier vers, *pralayodayau*, Kṣemarāja admet que l'emploi est figuré, mais il valorise la figure, alors que Rāmakaṇṭha la dévalorise. C'est métaphoriquement qu'on parle, pour le monde, d'apparaître et de disparaître ; cf. SpN I 1, p. 5-6, cité et traduit *supra*, p. 188 *sq.*

examinerons plus loin (*infra*, p. 218-222) : à savoir, le *śleṣa* que Kṣemarāja veut lire, au vers 52, sous cet autre composé qu'est *gurubhāratī*.

Commentant le *saṃkalpamātra* de Kallaṭa, Rāmakaṇṭha, au contraire, ne voit qu'un énoncé métaphorique dans le texte de Vasugupta et semble lui préférer la glose de Kallaṭa, qui remplace par un simple (ou l'équivalent) le *dvandva* retenu par Vasugupta.

Qu'il s'agisse de Rāmakaṇṭha ou de Kṣemarāja, il s'agit, en effet, de lever le soupçon de dualité qui s'attache, à première vue, à l'emploi d'un *dvandva* au duel. Toutefois, là où Kṣemarāja trouve dans la grammaire elle-même un moyen de résoudre l'aporie philosophique, Rāmakaṇṭha, un siècle avant lui, s'en tient à une interprétation rhétorique et poétique : le *dvandva* n'est duel que par métaphore.

De même, on l'a vu (*supra*, p. 207), Kṣemarāja reconnaît-il la métaphore sous-jacente, mais il la subordonne à la théorie grammaticale du *dvandva* qu'énonce Patañjali, ce qui confère à sa défense de l'énoncé de Vasugupta un caractère indiscutable : pas de dualité dans ce duel, mais, au contraire, une réciprocité et une simultanéité sans fin.

Pour Kṣemarāja, c'est précisément ce que veut dire Kallaṭa en glosant le *dvandva* par un terme unique : *saṃkalpa*, au sens de *icchā* et de *icchāśakti*. Par conséquent, la conclusion implicite est que Vasugupta a raison de préférer le *dvandva* à un simple qui en réduirait la teneur en se privant de l'emphase poétique inhérente à la métaphore.

L'affirmation du non-dualisme, voilà bien, en effet, le premier des enjeux spéculatifs et poétiques sous-jacents aux choix terminologiques et conceptuels respectivement opérés par Vasugupta et ses successeurs. Le *Nirṇaya* défend le choix de Vasugupta, soulignant, par ailleurs, que les deux catégories d'enjeux sont indissociables : pas de bon penseur de la doctrine sans la capacité poétique à faire servir son texte à l'intelligence du système. Ce sera développé, dans le *Nirṇaya*, au moment de commenter les vers 52 et 53 [67].

Considérée de ce point de vue, l'observation « *x* a été choisi au lieu d'*y* » confirme l'hypothèse avancée au début : un auteur — qui tient sa qualification de la grâce (*śaktipāta*) de Śiva [68], dans le cas de Vasugupta,

67. C'est-à-dire, dans l'économie textuelle qu'établit Kṣemarāja, en IV 1, 2.

68. Dans la version du mythe d'origine des SpK que donne le SpN (avat. *ad* I 1), Vasugupta reçoit révélation de la grandeur du Soi alors qu'il s'absorbe dans Paramaśiva, disposé à désirer accorder sa grâce (*anujighṛkṣā*) à tous les êtres : *iha hi viśvānujighṛkṣāpara-paramaśivāveśonmīlitamahimā svapnopalabdhopadeśaḥ śrīmān vasuguptācāryo* [...] |.

de celle d'un maître, Somānanda, dans le cas d'Utpaladeva — ne fait que puiser, avec ses moyens propres (sensibilité, intelligence, raisonnement, degré d'illumination, obédience à une école de pensée) dans le trésor commun (*jñānadhana*, comme il sera dit en 53 [= IV 2]) d'une doctrine encore sous la forme de la masse indifférenciée des mots et des sens qu'est le *śabdarāśi* (cf. *supra*, p. 182), en l'occurrence dans un trésor commun qui n'est autre que *parā vāc*, la parole suprême, la parole sous sa forme précognitive, antérieure à tout contenu circonscrit, autant dire, cette parole divine (c'est une Śakti) dont Śiva a permis l'accès à Vasugupta. Ce serait la seule explication possible du rejet, par Vasugupta, d'une variante qu'un autre, après lui, utilisera. Tout se passe comme si Vasugupta, premier maillon humain de la chaîne de transmission, avait la prescience, en *siddha* qu'il est [69], de ce que pourraient écrire ses successeurs, et, soupesant toutes les variantes possibles, arrêtait son choix.

Ce trésor commun de mots (et de sens) dans lequel chacun des penseurs de la doctrine puise pour construire un texte, représente une approche à chaque fois différente de la même Réalité. Ainsi, l'écriture du *śāstra*, sans cesse reprise (des *Śivasūtra* aux *Spandakārikā* et à leurs commentaires respectifs), est-elle, à chaque fois, un nouveau point de vue sur la doctrine, presque un *darśana*.

Il apparaît, en effet, que le choix que fait Vasugupta est aussi la meilleure formulation d'une doctrine qui répond au nom de *spanda*, la « vibration » ou « pulsation » par quoi se laisse décrire un principe suprême indissociable de sa Śakti, donc un principe en essence vibratile ou pulsatif. Analysé selon le principe du *yugapad* qui organise la quasi-concommitance de ses deux membres et leur réciprocité, le *dvandva unmeṣa-nimeṣa* figure, de façon mimétique, la succession ininterrompue et presque imperceptible des cillements ou *clignements* de Śiva — en d'autres termes, une « pulsation », mouvement double qui n'en fait qu'un —, que la terminologie śivaïte transpose, dans l'ordre sensoriel de la vue, en « fulguration », « scintillement », « clignotement » (avec les racines plus ou moins synonymes de *sphur*, *sphuṭ*, *sphūrj*, etc.) [70]. Cette pulsation implique, outre le raisonnement proprement philosophique, la réalité de l'expérience mystique correspondante, associée à celle de la pratique

69. La SpV de Rāmakaṇṭha (*maṅgala* 7), les ŚSvā de Bhāskara (*maṅgala* 1-3) et la SpP d'Utpalavaiṣṇava en font un *siddha*.

70. Cf. Bansat-Boudon (2014 : 49 *sqq*).

yogique (la *bhairavī mudrā* y est à lire en filigrane) [71].

Le premier vers des SpK offre ainsi une richesse sémantique à laquelle aurait renoncé le point de vue plus strictement philosophique adopté, par exemple, par ĪPK I 6, 7, qui substitue à la métaphore originelle une notion abstraite, celle d'*icchā*, la « volonté » divine, autre nom pour *svātantryaśakti*. À quoi s'ajoute le fait que la formulation « simple » de Kallaṭa ou d'Utpaladeva efface jusqu'à la possibilité d'une correspondance terme à terme (*yathāsaṃkhyam*) entre les deux *dvandva* du premier hémistiche, appauvrissant par là le réseau spéculatif mis au jour par Kṣemarāja.

Mais il est vrai que, avec les ĪPK, on est passé à un autre registre d'exposition de la doctrine, qui se désigne elle-même comme une « voie nouvelle et aisée » [72] : ce qui était décrit comme *spanda*, « pulsation » essentielle du principe suprême, est appréhendé comme *pratyabhijñā*, « reconnaissance », par l'homme fini, de son identité d'essence avec Lui.

L'enjeu de cette évolution de l'école du Spanda en celle de la Pratyabhijñā implique également une différence d'accent. Le Spanda cherche à appréhender la complexité et le caractère paradoxal du principe suprême, à la fois saisissable et insaisissable, au sein même de l'expérience finie, afin de trouver le chemin de la délivrance, et invite, pour ce faire, à se reporter à son expérience personnelle [73]. La Pratyabhijñā, en revanche, adopte un point de vue résolument philosophique et s'emploie à démontrer [74] au

71. La *bhairavī mudrā*, un « sceau » qui est une figure du corps, est une réalisation « pratique » de la figure rhétorique du paradoxe. Elle incarne, en effet, la conciliation des contraires, puisqu'elle est définie comme un suspens, un équilibre, entre l'extériorité et l'intériorité, dont on fait simultanément l'expérience. Pratiquée yeux grands ouverts, elle est le moment où, l'extériorisation la plus intense étant aussi l'expérience, d'intensité égale, de l'intériorité, toute polarité se dissout. Espace et temps abolis, la *bhairavī mudrā* est une stase, et une stase béatifique. Sur la *bhairavī mudrā*, voir notamment la fameuse définition du *Kakṣyāstotra*, citée dans le *Pratyabhijñāhṛdaya ad* 18 (p. 80), où l'on retrouve le principe de simultanéité (*yaugapadya*) : *sarvāḥ śaktīś cetasā darśanādyāḥ sve sve vedye yaugapadyena viṣvak | kṣiptvā madhye hāṭakastambhabhūtas tiṣṭhan viśvādhāra eko 'vabhāsi* ||, « Projetant mentalement, de toutes parts et simultanément, toutes les énergies [sensorielles] telles que la vue, etc., sur leurs objets respectifs, et demeurant [immobile] au milieu d'eux, tu apparais [ô Śiva] comme le seul fondement de l'univers. » ; et TĀ V 80 et 83 ; également, Dyczkowski (1989 : 158-159).

72. ĪPK IV 16 : *iti prakaṭito mayā sughaṭa eṣa mārgo navo* |.

73. C'est le thème de ma communication au colloque international de Cornell (2016) : « The Surprise of Spanda : an Aesthetic Approach to a Phenomenology of Transcendence (Rāmakaṇṭha *ad Spandakārikā* 22 [= II 6]) » ; actes à paraître.

74. C'est l'adjonction du concept de *yukti* (ou *upapatti*), « logique, argument, raisonnement », aux paramètres de cognition que sont *āgama* et *anubhava*, tradition et expérience

mumukṣu les linéaments d'une genèse de la délivrance. Cette différence est perceptible dans le choix des termes : d'un côté, un concept qui recourt à la métaphore pour désigner l'ineffable : à savoir l'analogie du *spanda*, qui produit à son tour une série d'autres images fonctionnant comme des synonymes (*ūrmi*, la « vague », etc.) [75] ; de l'autre, la détermination à conceptualiser abstraitement cette expérience en proposant le moyen le plus fiable pour y accéder : la « reconnaissance » de ce qui fait le postulat de la doctrine, l'identité de l'être fini et du principe suprême.

1.3.5. *Remédier à la discursivité du langage*

Forger un énoncé organisé selon le principe du *yugapad*, c'est, en fin de compte, chercher à remédier à la discursivité, donc à l'insuffisance, du langage. En d'autres termes, c'est composer avec la fatalité de la parole empirique qu'est la *vaikharī*, la parole « étalée » et pourtant d'abord circonscrite à la dénotation (et par elle), en ajoutant à la linéarité de l'énoncé la verticalité de l'étagement du sens. La suggestion et les figures de style qu'elle produit restituent à cette parole immanente et, à certains égards, imparfaite, si elle n'est pas rhétoriquement retravaillée, quelque chose de son principe même, à savoir la parole transcendante qu'est *parā vāc*.

Il s'agit donc d'utiliser les ressources de la *vaikharī* pour la subvertir subtilement, selon les règles de la poétique. C'est précisément ce que fait Vasugupta, tel que le décrit Kṣemarāja. Mieux, il choisit ce qu'il y a de plus « étalé » (plus « étalé » que le fonctionnement interne du *śleṣa*, par exemple), à savoir la structure compositionnelle du *dvandva*, pour parvenir à ses fins.

On peut être tenté de comparer cette analyse à celles de la rhétorique

personnelle ; cf. ĪPK I 1d (*tatpratyabhijñām upapādayāmi*) et la *vṛtti* d'Utpaladeva *ad* IV 16 (*so* [...] *mārgaḥ* [...] *nirdiṣṭo mayā yuktinibandhanena hṛdayaṃgamīkṛtaḥ*), à quoi fait écho le *Nirṇaya* (avat. *ad* I 5) qui décrit le maître comme « celui qui connaît le raisonnement, l'expérience et la tradition des Āgama » (*yuktyanubhavāgamajña*) ; texte complet, *supra*, p. 179, n. 2.

75. Cf. la liste des synonymes donnés par SpS, p. 5 : *iha parameśvarasya mahāprakāśātmano vimalasyāpi ekaiva parāmarśaśaktiḥ kiṃciccalattābhāsarūpatayā spandaḥ iti, sphurattā iti, ūrmiḥ iti, balam iti, udyogaḥ iti, hṛdayam iti, sāram iti, mālinī iti, parā ityādyanantasaṃjñābhiḥ āgameṣu udghoṣyate* |, « Ici, il y a une seule énergie, prise de conscience de Parameśvara, lequel n'est qu'une grande lumière immaculée. On la nomme *spanda* parce qu'elle prend la forme d'un imperceptible tremblement. Elle est encore célébrée, dans les Āgama, sous des noms innombrables, tels que, fulguration, vague, force, élan, cœur, moëlle, guirlande [de lettres], la suprême, etc. ».

moderne et de la théorie de la littérature. En effet, comme l'observe François Rastier :

> [...] les tropes ne peuvent être compris que rapportés à leurs conditions génétiques, à leurs effets mimétiques et à leur fonction herméneutique. [...] Loin donc de se réduire à des ornements qui travestissent un corps ontologique déjà donné par la signification, les tropes sont un moyen de la produire et de l'interpréter. Dès lors, ils ne se surimposent pas à la signification, mais la constituent et l'organisent au palier phrastique, la transposent au palier textuel, et la transforment ainsi en sens [76].

Cette exégèse des processus à l'œuvre dans la constitution d'un texte est particulièrement pertinente dans le cas examiné ici : la scène inaugurale imaginée par Kṣemarāja, et ses enjeux.

Le SpS, on l'a vu, enseigne que la dualité de l'énergie du Seigneur, telle qu'elle apparaît, aux yeux de certains, dans la formulation par *dvandva* du premier vers, n'est qu'une question de mots, nécessairement séquentiels [77], donc une question de dénotation (*vyavahriyate*, *abhidhīyate*), non d'essence. Plus précisément, cette dualité apparente relève de la seule linéarité du discours organisé séquentiellement (*krama*), à des fins didactiques [78].

Une linéarité du discours à laquelle la poétique oppose la variété de ses ressources : le *yugapad* implicitement à l'œuvre dans le *dvandva itaretarayoga* culmine dans la figure du paradoxe, qui représente sans doute la meilleure façon de comprendre le principe suprême incarné dans la dyade Śiva-Śakti. Et ce paradoxe merveilleux (il suscite l'exclamation *citram*!, « Merveille ! » [79]) signifie à sa façon ambivalente l'omnipotence

76. Rastier (2008 : 98).

77. Cf. SpS, p. 4 : *ata unmeṣanimeṣadharmakajagatkāraṇatvāt ekaiva bhagavacchaktiḥ unmeṣanimeṣaśabdābhyāṃ vyavahriyate* |, « Parce ce qu'elle est cause du monde caractérisé par *unmeṣa* et *nimeṣa*, la Śakti du Seigneur, qui est une, est [néanmoins] désignée sous la forme des deux termes [au sein du *dvandva*] *unmeṣa* et *nimeṣa*. » ; p. 5 : *ekaiva parāmarśaśaktiḥ sā ca ekāpi yugapad eva unmeṣanimeṣamayī*, « L'Énergie de conscience réflexive est unique et, bien qu'unique, elle est faite, simultanément, d'*unmeṣa* et de *nimeṣa*. » ; et p. 8 : *evam iyam ekaiva avibhāgā vimarśabhūmiḥ unmeṣanimeṣamayī unmeṣanimeṣaśabdābhyām abhidhīyate* | « Ainsi, cette [Śakti qui est] conscience réflexive, unique et indivise, faite [simultanément] d'*unmeṣa* et de *nimeṣa*, est-elle dénotée par deux mots [au sein du *dvandva*] *unmeṣa* et *nimeṣa*. »

78. SpS, p. 8 : [...] *hi upadeśyāpekṣayā vāci kramo 'yaṃ, na vastuni* [...], cité et traduit *supra*, p. 195, n. 40.

79. Cf. BhG I 71 [dans la recension cachemirienne = I 69 dans la Vulgate], comble du

proprement héroïque du Seigneur. Ainsi, dans un contexte qui n'est différent qu'en apparence, le SpN montre-t-il comment les organes des sens, grossiers et extérieurs, sont manifestés en même temps (*yugapad*) que leur contrepartie intérieure et divine (les *karaṇeśvarī*). Cette simultanéité, encore glosée par *ekatayaiva*, est l'effet de la liberté souveraine de la divinité. Elle représente à elle seule une prouesse de ce Seigneur auquel il n'est rien d'impossible (*atidurghaṭakārin*) :

> Voici ce que cette assertion [aux v. 6-7] signifie : cette nature propre à chacun, qui est identique à Śaṃkara, manifestant simultanément (*yugapad*), et comme étant une seule réalité (*ekatayaiva*), grâce à sa liberté (*svātantrya*) qui accomplit ce qu'il y a de plus difficile (*atidurghaṭakārin*), tant la roue des *karaṇeśvarī*, dont l'essence est Conscience, que le groupe des organes, qui ont l'apparence de l'insensibilité, fait advenir la mise en marche des organes vers l'objet, leur arrêt sur lui, leur retrait [...] [80].

Le moment est venu de conclure sur ce passage du *Nirṇaya* qui nous a occupés. Nous avons montré comment, opposant clairement les deux énoncés de Vasugupta et d'Utpaladeva, Kṣemarāja imagine une scène fondatrice où Vasugupta prend parti afin d'être au plus près de la réalité ontologique et mystique de la doctrine qu'il a reçu mission d'exposer.

Il apparaît que cette observation de l'exégète, si discrète qu'elle pour-

paradoxe : *yā niśā sarvabhūtānāṃ tasyāṃ jāgarti saṃyamī | yasyāṃ jāgrati bhūtāni sā rātriḥ paśyato muneḥ ||*, « Ce qui est nuit pour tous les êtres est, pour le [yogin] maître de lui, le temps de l'éveil [*i.e.*, de la vigilance]. Ce qui est veille pour les [autres] êtres est la nuit pour le sage qui voit [la Réalité]. », et le *Gītārthasaṃgraha ad loc.* : *paśyata eva sā rātrir iti citram | vidyāyāṃ cāvadhatte yogī yatra sarvo vimūḍhaḥ | avidyāyāṃ tv abuddhaḥ yatra janaḥ prabuddhaḥ — ity api citram |*, « C'est merveille que le Seigneur dise : "[Là où les êtres sont éveillés, *i.e.*, accomplissent les actes de la vie empirique], pour [le sage] qui voit [la Réalité], c'est la nuit ..." [*i.e.*, il ignore tout de la vie ordinaire] ; et cela aussi est merveille, que le yogin accède au savoir [*i.e.*, à la vision de la Réalité] à propos duquel tous [les autres] sont dans l'égarement [*i.e.*, que tous les autres ignorent], alors qu'il ne sait rien de l'ignorance dont l'homme du commun sait tout. »

80. SpN *ad* I 6-7 : *evam abhidadhānasyāyam āśayaḥ yad ayaṃ śaṃkarātmāsvasvabhāvo 'tidurghaṭakāriṇaḥ svātantryād yugapad eva saṃvittisāraṃ ca karaṇeśvarīcakraṃ jaḍābhāsarūpaṃ ca karaṇavargam ekatayaiva nirbhāsayan pravṛttisthitisaṃhṛtīḥ kārayati* [...]. Également SpN *ad* I 3, qui conjugue l'énoncé d'un paradoxe et l'affirmation des exploits du Seigneur : *anena cātidurghaṭakāritvam eva bhagavato dhvanitam | yasmāj jāgarādivibhedaṃ ca prakāśayati tatraiva ca svābhedam* [...], « Par cela [le *tadabhinne* du vers] on suggère la capacité qu'a le Seigneur d'accomplir l'impossible [lit. "ce qui est extrêmement difficile"], puisque, là-même où il révèle sa différenciation — avec les états de veille, etc. —, il révèle [simultanément] sa propre indifférenciation. »

rait passer inaperçue, représente à elle seule le mythe d'origine du traité comme texte, donc de la doctrine qu'il expose [81]. Cela d'autant que cette remarque concerne le premier vers, dont on sait la vocation à renfermer en germe l'essentiel d'un traité. L'épisode inventé par Kṣemarāja fait ainsi référence, fût-ce allusivement, à tous les mécanismes à l'œuvre dans la fabrique du texte. À ce titre, il est exemplaire de ce que nous pourrions appeler le paradigme philologique indien, d'autant que ce mythe d'origine du texte vient s'adjoindre, presque subrepticement, à l'autre mythe d'origine, bien visible celui-là, donné en préambule à l'ensemble du commentaire, et qui s'intéresse à l'histoire de la transmission de l'œuvre [82].

D'autre part, quelle conclusion tirer, pour l'histoire de la tradition herméneutique indienne, de notre examen de l'exégèse de Kṣemarāja et de l'excursus grammatical qu'il a rendu nécessaire ? Ces raisonnements grammaticaux, organisés pour l'essentiel par le principe du *yugapad*, qui remontent à Kātyāyana (fin du IIIe siècle avant J.-C.) et à Patañjali (milieu du IIe siècle avant J.-C.), sont encore vivants au XIe siècle de notre ère, quand Kṣemarāja s'en empare. Mieux, semble-t-il, les spéculations du monisme śivaïte leur apportent leur caution. Cette interprétation grammaticale de la désinence de duel dans les *dvandva itaretarayoga* s'applique aux enjeux du śivaïsme non dualiste cachemirien, dans le même temps que ce dernier en offre, tardivement, ce qui en est sans doute l'exemple le meilleur et le plus irréfutable. S'il faut en croire Kṣemarāja, les autres systèmes de pensée, y compris ceux qui se proclament monistes, en restent à la dualité primaire du *dvandva* compris selon le principe du *pratyartham*, un mot-un objet [83].

Dans la section suivante, on va voir comment, à la fin du *Nirṇaya*, Kṣemarāja exploite la veine herméneutique ouverte, dans le premier vers, avec l'interprétation *yugapad* des deux *dvandva*, en décelant un *śleṣa*, ou double sens (autre application majeure du *yugapad*), dans le vers 52. Un *śleṣa* qui lui est un prétexte à célébrer la parole suprême (*parā vāc*). Ainsi

81. Ce mythe d'origine n'est pas sans rappeler celui qu'offrent les vers 2 et 3 du *Paramārthasāra* d'Abhinavagupta, puisqu'il décrit la réécriture, par Abhinavagupta, d'un texte antérieur : là encore, il est question de la fabrique du texte ; cf. Bansat-Boudon et Tripathi (2011).

82. Il en existe plusieurs versions, respectivement données par les *Śivasūtravārttika* de Bhāskara, la *Spandavivṛti* de Rāmakaṇṭha, la *Spandapradīpikā* d'Utpalavaiṣṇava, les deux commentaires de Kṣemarāja aux *Spandakārikā* ainsi que la *Śivasūtravimarśinī*, son commentaire aux *Śivasūtra*.

83. Cf. *supra*, p. 191-196.

Kṣemarāja tient-il le fil, du début à la fin de son commentaire.

2. Économie (et poétique) du texte : *Spandakārikā* 52 et 53

2.1. *Spandakārikā 52*

2.1.1. *Hommage à parā vāc*

La fin du texte, dans l'économie que lui forge Kṣemarāja, conforte ce qui, au début de ma lecture, n'était qu'une intuition et qu'une hypothèse. Car le 52e et le 53e vers introduits par Kṣemarāja rendent hommage, l'un à cette parole suprême — que Kṣemarāja décrit, dans son commentaire à 52, comme caractérisée par un émerveillement (*camatkāra*) supra-mondain (*lokottara*), en même temps qu'associée au maître (*ācāryasya saṃbandhinīm*), donc par essence didactique —, l'autre au « trésor de la connaissance » (*jñānadhana*) que cette parole exprime.

Tel est donc le second enjeu philosophique que je propose de lire sous la remarque, d'ordre philologique, « *x* a été choisi par le maître au lieu d'*y* ».

Dans le texte établi par Kṣemarāja, le 52e vers est une accrétion au texte original qui n'en compte que cinquante et un, selon le mythe d'origine que rapporte Kṣemarāja lui-même [84].

En voici le texte :

> *agādhasaṃśayāmbhodhisamuttaraṇatāriṇīm |*
> *vande vicitrārthapadāṃ citrāṃ tāṃ gurubhāratīm ||,*
>
> Je salue cette merveilleuse parole du maître (*gurubhāratī*), aux mots et aux significations extraordinaires. Elle est la barque qui fait traverser l'insondable océan du doute.

Or ce vers 52 est un bel exemple de l'histoire d'un texte qui s'augmente d'éléments extérieurs, en l'occurrence, ici, un vers d'hommage de Kallaṭa, premier exégète de Vasugupta et son disciple, à son maître. Il en ira de même pour le vers 53.

Dans le commentaire de Kallaṭa aux SpK, en effet, le vers 52 est clairement étranger au texte-source, au *mūla*, justifiant par là que le sujet grammatical y apparaisse à la 1re personne (*vande*). Celui qui salue la *gurubhāratī*, que nous traduirons, dans un premier temps, par la « parole

84. SpN avat. *ad* 1 : [...] *atirahasyāni śivasūtrāṇy āsādya prasannagambhīrair ekapañcāśatā-ślokair āgamānubhavopapattyaikīkāraṃ pradarśayan saṃgṛhītavān |*.

du maître », c'est, naturellement, selon un schéma connu, Kallaṭa, son disciple et son exégète. Du reste, cette strophe additionnelle, hommage d'un élève à son maître, n'est que brièvement commentée par Kallaṭa, qui se glose lui-même, et à propos d'un unique adjectif : *agādha* [85].

Les trois exégètes reprennent ce vers de Kallaṭa, et s'accordent sur son statut d'hommage, qui le fait relever du péritexte, quel qu'en soit l'auteur. Toutefois, pour Rāmakaṇṭha et Utpalavaiṣṇava, il s'agit de Kallaṭa (qu'ils considèrent comme l'auteur des SpK), pour Kṣemarāja de Vasugupta. Le tableau 3 (en annexe, p. 241) met en perspective ces différentes approches, pour les trois derniers vers : 51, 52 et 53.

Dans son *avataraṇikā ad* 52, Rāmakaṇṭha marque le départ entre le *mūla* de Kallaṭa et le vers final que ce dernier compose en hommage à son maître. En effet, la *Vivṛti* commence ici par *idānīm*, « à présent ». Plus loin, Rāmakaṇṭha observe que le *mumukṣu* ne peut accéder à la suprême Réalité sans l'enseignement d'un maître véritable (un *sadguru*), lui-même l'incarnation de Parameśvara (*parameśvaro hi gurumūrtim āviśya …*), et conclut, sans ambiguïté :

> *iti nijagurusarasvatīstavanadvāreṇāha*,
>
> C'est ce qu'il [Kallaṭa] dit par la célébration de la parole de son propre maître [Vasugupta].

Un préambule que la suite du commentaire rend plus explicite encore, puisque Rāmakaṇṭha y introduit le nom de ce maître digne de l'hommage de son disciple :

> *tām aśakyasvarūpapratipādanāṃ hṛdi sphurantīṃ gurubhāratīṃ vande guroḥ vasuguptābhidhānasya* […],
>
> [Moi, Kallaṭa,] je rends hommage à cette parole du maître qui fulgure [à leur insu] dans le cœur de ceux qui sont [encore] incapables de percevoir leur véritable nature — cette parole du maître nommé Vasugupta […].

Utpalavaiṣṇava, quant à lui, comme pour prévenir un défaut de cohérence qui pourrait ébranler la crédibilité de la thèse faisant de Kallaṭa l'auteur des SpK, y introduit une dimension psychologique : c'est sous l'empire de la joie irrépressible qu'éprouve le disciple, désormais éclairé, que Kallaṭa compose cet hommage à Vasugupta, le maître dont il a reçu l'enseignement oral — ce qui n'implique pas que Vasugupta soit l'auteur

85. Spvṛ *ad* 52 : *agādho hy apratiṣṭho 'ntaḥ*.

d'un traité dont Kallaṭa ne serait que l'exégète. Tel est le sens de l'*avataraṇikā* d'Utpalavaiṣṇava, qui prend la forme inattendue d'un *śloka* :

> *aththaṃ granthaniṣpatter granthakartā guror giram |*
> *praharṣavaśataḥ stauti nītiṃ śiṣyāṃś ca śikṣayan ||,*
>
> À présent, parce que c'est la fin du livre, l'auteur du livre [Kallaṭa, pour Utpalavaiṣṇava], tout à sa joie, célèbre la parole du maître [le sien, Vasugupta] tout en enseignant la doctrine à ses disciples.

Kṣemarāja s'empare, à son tour, de ce même hommage, mais en opérant un détournement au moins aussi radical que subreptice. Reprenant pour l'essentiel, dans son *avataraṇikā*, le premier hémistiche de celle d'Utpalavaiṣṇava, mais défaisant le *śloka* pour revenir à la prose, il attribue implicitement le vers à Vasugupta (qu'il faut suppléer comme le sujet du *stauti* de l'*avataraṇikā*), présenté comme le *granthakṛt* :

> *granthānte paramāṃ spandabhūmiṃ gurugiraṃ ca śleṣoktyā stauti—*
>
> *agādhasaṃśayāmbhodhisamuttaraṇatāriṇīm |*
> *vande vicitrārthapadāṃ citrāṃ tāṃ gurubhāratīm ||,*
>
> À la fin du texte, il [l'auteur, *i.e.*, Vasugupta] célèbre le domaine suprême du *spanda* en même temps que la parole du maître au moyen d'un double sens (*śleṣa*) [...].

Or, si le locuteur du vers 52 est bien Vasugupta, le maître dont on salue la parole ne peut être que Śiva, celui du mythe d'origine des ŚS et des SpK. Le vers 52 offrirait ainsi à Kṣemarāja une occasion supplémentaire d'inscrire les SpK dans la *paraṃparā* des ŚS et de montrer comment un texte *pauruṣeya* surgit d'un texte *apauruṣeya*.

D'autre part, on le verra, cette interprétation a des conséquences considérables, non seulement sur l'économie des SpK, mais aussi sur les enjeux métaphysiques de la doctrine qui s'y trouve exposée.

2.1.2. *śleṣa sur « gurubhāratī »*

En effet, soucieux de parfaire la stratégie doctrinale qu'il veut mettre en place, Kṣemarāja lit un *śleṣa* dans ce vers, à l'autorité pourtant usurpée (puisqu'il est, en réalité, l'œuvre de Kallaṭa), confirmant ainsi le statut de poète de l'auteur des SpK, Vasugupta. *Śleṣa* que Kṣemarāja est le seul à discerner, puisque Rāmakaṇṭha et Utpalavaiṣṇava, qui pourtant reprennent également le vers, n'en font pas mention.

Le décryptage que Kṣemarāja fait du *śleṣa* n'est pas d'accès facile. L'interprétation la plus simple est celle que l'on trouve à la fin du passage, qui oppose clairement, à propos de *gurubhāratī*, *parā vāc* et *guruvāc*, la Parole suprême et la parole du maître. C'est cette explication simplifiée que retient Lilian Silburn, dont on note qu'elle omet de traduire *gurum* dans le syntagme *tāṃ … bhagavatīṃ gurum*, où *gurum* est un substantif, attribut de *bhagavatīm*.

Toutefois, à y regarder de près, les choses s'avèrent plus complexes, en raison du caractère relativement elliptique du passage. À son début, l'emphase est mise sur la strate la plus ésotérique du *śleṣa*, qui voit dans la *gurubhāratī*, non la parole du maître, mais la déesse-parole, la parole comme Śakti. La référence que fait la glose au *Vijñānabhairava* [VBh] (vers 20) et à sa définition de la Śaivī, l'énergie de Śiva, confirme cette dimension ésotérique.

Cette première strate du *śleṣa* se dédouble à son tour, selon que *guru°*, au premier membre, est compris comme substantif ou comme adjectif. Dans les deux cas, le syntagme *gurubhāratī* est analysé comme un composé appositionnel, un *karmadhāraya* [KD], avec une nuance de sens qui dépend de la nature grammaticale du premier terme. Si *guru* est compris comme un substantif — attribut de *bhagavatī* —, le composé signifie « la déesse (*bhagavatī*) [*i.e.*, la parole (*bhāratī*)] qui est un maître (*guru*) » ; en d'autres termes, il désigne la « déesse-parole préceptrice ». Si *guru* est compris comme un adjectif signifiant « grand » (*guru*, au sens de *mahat*), il s'agit toujours de la déesse-parole, appelée ici la « grande parole », désignation qui s'applique à *parā vāc*, la Parole suprême, qualifiée de « grande » en ce qu'« elle embrasse les autres stades de la parole, tels que *paśyantī*, etc. » Du reste, à ce niveau de sens du *śleṣa*, l'alternative n'est qu'apparente puisque les deux interprétations ont vocation à se compléter et à se renforcer.

La seconde strate du *śleṣa* lit dans le composé *gurubhāratī* un composé déterminatif, un *tatpuruṣa* [TP] : la « parole du maître », c'est-à-dire la parole empirique, qui relève de la *vaikharī*, le dernier stade de la parole, mais n'en aspire pas moins à l'idéale perfection de la Parole suprême.

Par coalescence — l'enjeu même du *śleṣa* —, on obtient : Je salue la parole-maître (KD), qui est parole suprême (KD), transposée, au niveau empirique, dans la parole du maître (TP).

Voici le texte :

tām asāmānyāṃ bhagavatīṃ guruṃ 'śaivī mukham ihocyate' [86] *iti sthityā śivadhāmaprāptihetutvād ācāryarūpām | atha ca guruṃ paśyantyādikroḍīkārāt mahatīṃ bhāratīṃ parāṃ vācam | tathā guror ācāryasya sambandhinīm upadeṣṭrīṃ giraṃ citrāṃ lokottaracamatkārarūpāṃ vande sarvotkṛṣṭatvena samāviśāmi | atha ca sarvāvasthāsu sphuradrūpatvād abhivadantīm udyantṛtāprayatnenābhivādaye svarūpavimarśaniṣṭhāṃ tāṃ samāveṣṭuṃ saṃmukhīkaromi | kīdṛśīm agādho duruttaro yaḥ saṃśayaḥ pūrṇāhantāniścayābhāvātmā vicitraḥ śaṅkākalaṅkaḥ sa eva vitatatvenāmbhodhis tasya samyag uttaraṇe yā tāriṇī naur iva tām ity ubhayatrāpi yojyam | tathā vicitrārthāni nānācamatkāraprayojanāni padāni viśrāntayo yasyāṃ parasyāṃ vāci tāṃ vicitrāṇi ramyaracanānupraviṣṭāni arthapadāni vācyavācakāni yasyāṃ guruvāci tām |*,

[Je salue la *gurubhāratī*, c'est-à-dire, je salue la parole,] cette déesse (*bhagavatīm*) incomparable qui est [elle-même] un maître (*gurum*), c'est-à-dire encore, qui prend la forme d'un précepteur (*ācāryarūpām*), dans la mesure où, en vertu de l'assertion [de VBh 20] : « [...] l'énergie de Śiva (*śaivī*) est ici appelée "ouverture" », elle permet l'accès au domaine de Śiva. Autre [niveau d'interprétation] : « *guru* » [ici adjectif] signifie « *mahatī* », « grande », et *gurubhāratī*, signifiant ainsi la « grande parole » (*mahatīṃ bhāratīm*) parce qu'elle embrasse les autres stades de la parole, tels que *paśyantī*, etc., désigne la *parole suprême* (*parāṃ vācam*).

Ainsi [peut-on comprendre] : [je salue] cette *gurubhāratī*, *i.e.*, cette parole préceptrice (*upadeṣṭrīṃ giram*), [qu'elle soit] celle de [la déesse-]maître (*guror*), ou qu'elle soit associée à un maître [du monde empirique] (*ācāryasya sambandhinīm*).

Elle est merveilleuse (*citrām*) [dans le cas du maître empirique, par l'agencement des mots et des sens, comme dit plus loin] [et aussi] parce qu'elle relève [dans la cas de la déesse-parole] d'un émerveillement supra-mondain (*lokottaracamatkārarūpām*).

Je la salue (*vande*) [comme le disciple salue la parole de son maître], *i.e.*, [dans le cas de la déesse-parole] je m'absorbe en elle (*samāviśāmi*), qui est transcendante.

En ce sens, elle qui, du fait même qu'elle resplendit dans tous les états [de la parole et de la conscience], est [déjà] favorablement disposée (*abhivadantīm*) [envers les êtres empiriques], je la salue (*abhivādaye*) avec la ferveur qu'exige sa capacité à faire aller au-delà [de la finitude et de « l'océan du doute »] (*udyantṛtā°*) [87], *i.e.*, je

86. Référence à VBh 20 : *śaktyavasthāpraviṣṭasya nirvibhāgena bhāvanā | tad asau śivarūpī syāt śaivī mukham ihocyate ||*.

87. C'est ici, en effet, comme une glose anticipée du premier hémistiche : *agādhasaṃśayāmbhodhisamuttaraṇatāriṇīm | [...]*, « [...] la barque qui fait traverser l'insondable

me la rends propice (*saṃmukhīkaromi*) afin de m'absorber en elle, continûment immergée dans la prise de conscience de sa nature essentielle.

Comment est-elle [cette *gurubhāratī*] [88] ? Entaché d'inquiétudes [nombreuses], le doute est divers, qui consiste en l'incertitude sur ce qu'est la parfaite ipséité. C'est un « océan » (*ambhodhi*) insondable (*agādha*), difficile à traverser, en raison de son immensité. Celle-là [la *gurubhāratī* que je salue, déesse-parole et parole empirique] est « comme une barque qui le traverse », dès lors qu'elle en permet la traversée parfaite. Ainsi [la métaphore] s'applique-t-elle aux deux [sens du *śleṣa*].

De même, [le syntagme *vicitrārthapadāṃ* [...] *tāṃ* du vers s'entend de deux façons] : [cette parole que je salue,] quand elle s'entend comme parole suprême, est dotée d'étapes (*padāni*), qui sont autant de stases [ou de lieux où s'arrêter] (*viśrāntayas*) et renferment des objets-sens (*artha*) merveilleusement variés, promis [à susciter] divers degrés d'émerveillement [89] ;

et, quand elle s'entend comme parole du maître, elle est dotée des mots et des sens (*arthapadāni*), *i.e.*, des signifiants et des signifiés, merveilleusement variés qui y ont été introduits selon un agencement plaisant.

Étourdissante exégèse qui met ainsi au jour, non seulement un *śleṣa* et les interprétations qu'il induit, mais la métaphore qui vient s'articuler sur lui. La *gurubhāratī*, entendue de toutes les façons qu'on a vues, est également la barque qui fait traverser l'océan du doute.

De même Kṣemarāja explique-t-il, aux deux niveaux de sens, le composé BV du troisième *pada* du *śloka* : *vicitrārthapadām*, épithète de *gurubhāratīm*. Quand il s'applique à la déesse-parole, donc à *parā vāc*, il s'analyse comme *vicitrārtha-padāni*, où *pada* n'a pas le sens de « mot », mais celui de « lieu, degré, étape », et où *artha* est au double sens de « objet » et de « signification ». Ainsi compris, l'énoncé désigne « la Parole suprême dont les étapes sont constituées d'objets-sens merveilleusement variés », puisque c'est au fur et à mesure de la concrétisation progressive de *parā vāc* qu'apparaissent les signifiants (à savoir, les mots : *pada* ou *vācaka*), *parā vāc* n'étant concernée que par la seule idéation, c'est-à-dire les seuls

océan du doute ».

88. La question introduit conventionnellement l'explication d'une métaphore.

89. Sans doute est-il encore possible de lire, sous cette interprétation, une allusion à la pratique yogique et à ses étapes, parallèles à celle de l'émission progressive du langage, qui est destinée à culminer dans l'expérience du ravissement mystique.

signifiés (*vācya*).

Symétriquement, dans le contexte de la *guruvāc*, la « parole du maître », le composé *vicitrārthapada°*, constitutif du BV *vicitrārthapadāṃ* du vers, s'analyse comme *vicitra-arthapadāni*, « qui a des mots et des sens [glosé par *vācyavācakāni*] merveilleusement variés », comme il est de règle au niveau de la *vaikharī*, le dernier stade de la parole.

Même double lecture pour l'adjectif *citrām*, qualifiant *gurubhāratīm* : la parole du maître est « merveilleuse », comme l'est la parole suprême, qui consiste en un « émerveillement supra-mondain » (*lokottaracamatkārarūpāṃ*). La nuance, en effet, est infime, puisque la parole empirique incarnée dans le maître est également productrice, dans l'ordre esthétique, du même « émerveillement supra-mondain », qui caractérise *parā vāc*, ou Śakti, dans l'ordre mystique : la périphrase vaut, en effet, pour la notion de *rasa*, le sentiment esthétique, toujours qualifié de *lokottara*, ou *alaukika*, et auquel la notion de *camatkāra* sert de synonyme.

Reste à examiner le long développement sur la déesse-parole ou *parā vāc*, relativement sacrifié dans la traduction de L. Silburn, qui omet le segment *abhivadantīm udyantṛtā°*, où la qualification de la déesse-parole comme *abhivadantīm* est pourtant essentielle.

Dans ce passage, la salutation à la parole, exprimée à la 1ère personne, donc par Vasugupta (selon Kṣemarāja), témoigne, non seulement de sa pratique proprement poétique, mais aussi de sa pratique mystique, qui implique une parfaite réciprocité entre la divinité et son dévot, c'est-à-dire la *bhakti*, la « dévotion », source inépuisable d'émerveillement.

Le texte, en effet, établit une symétrie entre *abhivadantīm*, épithète de la déesse-parole, et le verbe à la 1ère personne, *abhivādaye*, « je [la] salue », à son tour glosé par *saṃmukhīkaromi*, « je me la rends propice ». Par le fervent hommage qu'il rend à Śakti, sous les espèces de *parā vāc*, Vasugupta travaille à porter à son comble la faveur que la déesse est ontologiquement encline à dispenser aux êtres finis, elle dont l'essence fulgure dans tous les états du monde empirique (*sarvāvasthāsu sphuradrūpatvād*) — les quatre états de la parole et, sans doute, aussi, les quatre états que sont veille, rêve, sommeil profond et « quatrième » (*turīya*). La fulguration de la divinité dans tous les états de la vie empirique est le signe de sa faveur ou de sa grâce, puisqu'elle consent ainsi à révéler quelque chose d'elle-même à l'homme ordinaire. C'est dans l'immanence que se fait connaître la Réalité transcendante.

Quel *tātparya* donner à ce passage ? Qu'il n'y a pas de parole poétique

sans dévotion à l'égard de la déesse-parole et réciproquement. L'une est autant la cause que l'effet de l'autre et réciproquement. Le travail du Verbe vaut pour une pratique dévotionnelle qui culmine dans l'émerveillement, l'éblouissement, de l'expérience spirituelle. Ce qui n'est pas sans rappeler la parenté d'essence entre les expériences, esthétique et mystique, dont je me suis expliquée ailleurs.

La référence filée faite, dans ce passage, à la déesse-parole est une façon de dire, en utilisant une métaphore récurrente dans la doctrine, qu'elle est la paroi (*bhitti*) sur laquelle se détache sa contrepartie empirique [90].

On voit comment la glose fait du texte commenté — les SpK — l'œuvre d'un poète inspiré par la *parā vāc*, en même temps qu'expert en l'agencement matériel des mots et des significations.

Nous voici ramenés, à la fin du traité, à l'observation que faisait Kṣemarāja à son début, et à notre examen. Quand Kṣemarāja décrit l'agencement merveilleux et plaisant des mots et des sens (*vicitrāṇi ramyaracanānupraviṣṭāni arthapadāni vācyavācakāni*) en quoi consiste la « parole du maître », qui est, tout autant, la parole suprême dont l'hypostase ultime est la *vaikharī*, il révèle la clé de l'énigme que formulait elliptiquement sa remarque liminaire, à propos d'*unmeṣanimeṣābhyām*, au premier vers : « *x* a été préféré, par le maître, à *y* ». La tâche et la mission de l'auteur est de choisir le mot adéquat pour communiquer le sens exact, sans cesser de veiller au juste ordonnancement des syntagmes — d'où la longue discussion sur le rapport de correspondance entre les deux *dvandva* du premier hémistiche.

L'exégèse de Kṣemarāja au vers 52 sert ainsi d'auto-exégèse à un passage de la glose au premier vers : où l'on voit comment l'exégète construit simultanément et l'économie du texte qu'il commente et celle de son propre commentaire.

2.1.3. *Deux hommages*

On aperçoit les conséquences ultimes de cette appropriation du vers de Kallaṭa par Kṣemarāja.

La « parole du maître », ou la « parole-préceptrice », ou la « parole suprême », à laquelle Vasugupta rend hommage d'un seul élan, grâce au *śleṣa*, c'est celle de Śiva lui-même, premier locuteur de la doctrine,

90. Cf. *supra*, p. 181.

maître prototypique, et c'est Śakti elle-même, indiscernable de la Parole suprême ; par conséquent, c'est aussi la sienne propre — lui qui a été intronisé « maître » par Śiva, dont il a reçu pouvoir d'énoncer la doctrine secrète —, qui est l'incarnation empirique de *parā vāc*.

On a donc là deux hommages, à Śiva et à Śakti, indissolublement associés, et mimétiques de l'essence non dualiste de la doctrine. De surcroît, de toutes les formes que Śakti est susceptible d'assumer, il est intéressant que, dans le *Nirṇaya*, ce soit sa forme phonématique que Vasugupta (alias Kṣemarāja) retienne ici pour la célébrer. Le texte rend hommage à la parole, et, ce faisant, se rend hommage à lui-même : il y a là un motif métapoétique et réflexif.

C'est cela qui intéresse Kṣemarāja : la fabrique matérielle du texte (le *guru* choisissant *x* de préférence à *y*) s'articule sur les spéculations *śaiva* sur la parole.

Ainsi, l'enjeu du *Nirṇaya* au vers 52 (qui, de fait, fonctionne comme un auto-commentaire, puisque c'est Kṣemarāja qui est responsable de l'accrétion du vers au texte-source) est-il moins de faire valoir l'ingéniosité d'une critique littéraire qui décèle dans le vers les ressources rhétoriques que sont le *śleṣa* et la métaphore, que de mettre en œuvre une stratégie doctrinale destinée à établir la suprématie du monisme *śaiva* sur les doctrines rivales : Śiva est également Śakti et ce *nara* qu'est Vasugupta.

2.2. *Spandakārikā 53*

Enhardi par ce « coup de force » à l'encontre du texte original, Kṣemarāja ajoute un 53^{e} vers, de son cru, cette fois — pure forgerie, donc, que signale l'emploi d'un mètre qui n'a pas cours dans le reste du texte (52^{e} vers compris), un vers plus long et plus solennel, à savoir une *āryā*.

2.2.1. *Spandakārikā 53 et l'économie générale des Spandakārikā*

Notons que Rāmakaṇṭha s'arrête au 52^{e} vers, qu'il attribue à Kallaṭa rendant hommage à son maître, Vasugupta. Quant à Utpalavaiṣṇava, lui aussi ajoute un 53^{e} vers, de son cru également, sans aucun rapport avec le 53^{e} vers de Kṣemarāja ; un vers qui est un *śloka*, conformément au schéma métrique de l'ensemble du *mūla*. Le tableau 3 (en annexe, p. 241) compare les deux versions de ce 53^{e} vers, respectivement désignés comme 53.1 (le vers composé par Kṣemarāja) et 53.2, celui d'Utpalavaiṣṇava.

Revenons à Kṣemarāja : l'accrétion d'un 53e vers l'amène à s'écarter de l'économie ternaire du texte mise en place par Kallaṭa, qu'il reproduit pourtant à l'identique jusqu'au vers 51 [91]. Kṣemarāja ajoute, en effet, un quatrième *niḥṣyanda* — quatrième « flot » de cette « vague » (*ūrmi*) qu'est le *spanda* — pour y transférer le vers 52 et trouver une place pour le vers 53. Non seulement, il fallait un réceptacle pour ces deux accrétions attribuées à Vasugupta, mais il fallait les justifier en les faisant participer, à part entière, de l'exposé doctrinal.

Voici le 53e vers, selon Kṣemarāja :

> *labdhvāpy alabhyam etaj jñānadhanaṃ hṛdguhāntakṛtanihiteḥ |*
> *vasuguptavac chivāya hi bhavati sadā sarvalokasya ||.*

Texte complexe, à forte connotation ésotérique, ne serait-ce que par l'analogie du cœur-caverne (*hṛdguhā*) :

> Cet insaisissable trésor de la connaissance est bénéfique, toujours, comme ce fut le cas pour Vasugupta qui cependant l'avait saisi, à tous ceux qui [, comme lui,] le renferment dans la caverne de leur cœur.

Observons qu'on peut sans doute y lire également un *śleṣa*, comme au vers 51, puisque *śivāya*, dans *śivāya hi bhavati*, peut s'entendre autant comme l'adjectif signifiant « bénéfique » que comme le substantif Śiva. Du reste, ce passage du *Nirṇaya* glose *Śiva* par *Śaṃkara*, avec la justification étymologique que Kṣemarāja a donnée au *Śaṃkara* du premier vers : « Śaṃkara » s'analyse comme « celui qui procure (*°kara*) le souverain bien, la paix (*śam°*) » [92]. En ce cas, le vers signifierait aussi, par renchérissement :

> Cet insaisissable trésor de la connaissance conduit à Śiva, toujours, comme ce fut le cas pour Vasugupta qui cependant l'avait saisi, à tous ceux qui [, comme lui,] le renferment dans la caverne de leur cœur.

91. Même distribution des mêmes vers au sein des mêmes sections, appelées *niḥṣyanda*, et mêmes titres donnés à ces sections. Une seule différence : Kallaṭa inclut le vers 52 dans son 3e *niḥṣyanda*, tandis que Kṣemarāja le transpose dans une 4e section, seulement constituée de deux vers : le 52 et le 53. Encore n'est-ce pas nécessairement une différence puisque, chez Kallaṭa, ce 52e vers, hommage rendu à son maître, ne fait pas vraiment partie du comput du texte commenté. Rāmakaṇṭha aussi organise quadruplement les cinquante et un vers du texte-source (avec un regroupement différent de celui de Kallaṭa et de Kṣemarāja, au sein de chaque section, et des titres de section différents), mais fait du 52e vers un hors-texte, hommage de Kallaṭa à son maître.

92. SpN, p. 3 : *śam upaśāntāśeṣopatāpaparamānandādvayamayasvacaitanyasphārapratyabhijñāpanasvarūpam anugrahaṃ karoti yas tam imaṃ svasvabhāvaṃ śaṃkaraṃ stumas |*.

Après l'*avataraṇikā* :

> Quand, par la mention de son propre nom, à la gloire incontestée, il a encouragé les aspirants [au savoir], ainsi confortés dans leur respect [pour lui], l'auteur du traité décrit le grand fruit [que l'on retire] de ce traité quand il est tenu secret [93],

Kṣemarāja poursuit, selon la méthode exégétique qui glose, pas à pas, chaque terme du vers [94], renouant, avec « *arthāt* », le fil qui s'est ainsi distendu :

> Ce savoir — celui qui a été enseigné dans ce traité — est un trésor, car il permet d'accéder au but (*puruṣārtha*) [suprême] de l'homme [*i.e.*, *mokṣa*]. Bien qu'insaisissable — bien que difficile à obtenir —, [notre maître] l'avait saisi — avait obtenu de la surface d'un roc l'essence des enseignements de Śaṃkara [reçus] en rêve. De même que [ce trésor de la connaissance] est bénéfique à qui en est le maître (*tasya svāminaḥ*), à savoir notre précepteur (*guror*) nommé Vasugupta, par qui la déposition — le placement — en fut faite, résolument, dans la caverne de son cœur — [la « caverne », ainsi appelée] parce qu'elle fournit l'espace nécessaire pour que le monde [empirique] y pénètre [tout entier] [95], [qui est] le cœur [*i.e.*, l'Absolu] dont l'essence est lumière consciente et conscience réflexive.
>
> C'est-à-dire (*arthāt*), de même qu'il en est pour ce maître (*yathaiva ... tasya guror*), de même (*tadvat*) [ce trésor de la connaissance est-il bénéfique] également à l'ensemble des êtres (*sarvalokasya*) — du fait de l'inexistence de toute restriction limitant la qualification [à cette connaissance] —, c'est-à-dire, à quiconque en a fait la déposition à l'intérieur de son cœur-caverne, le protégeant ainsi avec soin (*yatnāt*) de qui n'en est pas digne (*asāmayikāt*) [ou : le préservant au prix d'un effort non conventionnel] et la faisant sienne par une

93. SpN avat. *ad* 53 : *prasiddhaprabhāvasvanāmodīraṇāt sambhāvanāpratyayenārthinaḥ pravartayan gūhanīyatayā mahāphalatām asya śāstrasya nirūpayati śāstrakāraḥ —*

94. SpN *ad* 53 : *— etacchāstroktam etaj jñānam eva puruṣārthaprāptihetutvād dhanam alabhyam api duṣprāpam api labdhvā śaṃkarasvapnopadeśasāraṃ śilātalād avāpya prakāśavimarśātmakaṃ hṛdayam eva viśvāntaḥ praveśāvakāśapradatvād guhā tasyām antena niścayena kṛtā nihitiḥ sthāpanā yena arthāt tasyaiva jñānadhanasya tasya svāminaḥ śrīvasuguptābhidhānasya guror yathaiva tac chivāya jātaṃ tadvad adhikāriniyamasaṃkocābhāvāt sarvalokasyāpi hṛdguhāntakṛtanihiter yatnād asāmayikāt gopayataḥ dṛḍhapratipattyā ca svātmīkurvataḥ sadā śivāya bhavati nityaśaṃkarātmakasvasvabhāvasamāveśalābhāya sampadyata iti śivam ||.*

95. Ou : « pour pénétrer au cœur même du Tout ». Comme il s'agit ici d'aspiration à la reconnaissance de la non-dualité, la première interprétation semble, néanmoins, préférable.

> inébranlable vigilance. [En d'autres termes, ce trésor de la connaissance leur] est toujours bénéfique, c'est-à-dire que son acquisition [et sa préservation] leur permet[tent] de parfaire leur absorption dans leur propre nature éternellement identique à Śaṃkara.

Bien que l'exégète ne s'y arrête pas, on peut également observer que le contenu même de ce vers, qui célèbre le « trésor de la connaissance », s'est construit autour de la figure de Vasugupta, dont le nom joue sur le sens de *vasu*, « trésor », et celui de la racine *gup*-, « cacher, protéger », apparentée à *guh*-, « cacher, tenir secret, enfermé ». Un vers *ad hoc*, donc, et qui réussit l'exploit d'établir Vasugupta comme l'auteur des SpK, en même temps qu'il condense l'essence de la doctrine.

Ainsi, puisque ce texte est un auto-commentaire à un vers qu'il a lui-même écrit, Kṣemarāja révèle, du même mouvement, les principes qui ont présidé à son écriture et ce qui fait l'intensité de sa propre expérience spirituelle.

2.2.2. *Vers-signature et revendication d'autorité*

Il s'agit aussi d'un vers-signature, comme y insistent les *avataraṇikā* respectives de Kṣemarāja et d'Utpalavaiṣṇava à chacun des vers 53. Vasugupta y parle de lui-même à la 3e personne, selon une procédure bien établie, également illustrée par Utpalavaiṣṇava, dans l'*avataraṇikā* au commentaire à l'autre vers 53, qu'il a pourtant lui-même forgé.

Utpalavaiṣṇava l'attribue néanmoins à Kallaṭa, qu'il considère comme l'auteur des SpK. Comme Kṣemarāja pour Vasugupta, Utpalavaiṣṇava prétend que Kallaṭa y parle de lui-même, à la 3e personne, le faisant ainsi apposer sa signature aux SpK (puisque c'est la thèse qu'il défend).

Dans l'*avataraṇikā* à son vers 53, Utpalavaiṣṇava développe sa propre stratégie du texte :

> *athāmnāyakramavarṇanadvāreṇa saṃgrahakṛt svakīrtyarthaślokena svanāmopabadhnāti —*
>
> > *vasuguptād avāpyedaṃ guros tattvārthadarśinaḥ |*
> > *rahasyaṃ ślokayām āsa samyak śrībhaṭṭakallaṭaḥ ||,*
>
> À présent, l'auteur de ce traité, recourant à la description de sa lignée, introduit son propre nom avec un vers à sa gloire :
>
> > Ayant reçu cette doctrine secrète de Vasugupta, son maître, expert à discerner l'essence de la Réalité, le vénérable Kallaṭa l'a mise en vers, à la perfection.

Le point de départ est le même : il s'agit pour l'auteur (ou prétendu tel) d'utiliser « son propre nom » — un trait que Kṣemarāja (*svanāmodīraṇāt*) a probablement emprunté à Utpalavaiṣṇava (*svanāmopabadhnāti*), comme il l'a fait pour son préambule au vers 52. Après tout, comme on va le voir, Kṣemarāja se targue de connaître la tradition d'exégèse du texte qu'il commente.

Quoi qu'il en soit, dans chacun des vers 53, la signature est un faux, voire un apocryphe. Si, dans chaque vers 53, la véritable « autorité » (en l'occurrence, celle de l'exégète, Kṣemarāja ou Utpalavaiṣṇava) est délibérement voilée, l'apocryphité y est néanmoins de bonne foi, pour attester une tradition. À l'instar de ce qui est en jeu dans la littérature des « pseudépigraphes », on peut reconnaître là « une pratique de réinterprétation rétrospective [...] garante d'une régulation et d'une stabilisation dogmatique [96]. »

Des exégètes comme Kṣemarāja ou Utpalavaiṣṇava se réclament ainsi de leur appartenance à une *paraṃparā* pour affirmer leur autorité. On observe, du reste, que Kṣemarāja fonde de la sorte une *paraṃparā* éditoriale, puisque Maheśvarānanda (XII^e siècle), dans sa *Mahārthamañjarī*, cite le vers 53 tel que l'a forgé Kṣemarāja [97].

Ce qui n'interdit pas l'expression de divergences : il ressort du *Nirṇaya* [98] qu'il y a eu au moins deux traditions d'exégèse des ŚS et des SpK ; c'est-à-dire encore de bons, mais aussi de mauvais exégètes. Et Kṣemarāja juge utile d'expliquer pourquoi la « bonne » tradition d'exégèse a été un temps suspendue : Abhinavagupta, son maître, n'ayant pu se résoudre à entrer dans la lice avec ces médiocres commentateurs [99].

Avec les SpK qu'« édite » Kṣemarāja, on a donc un exemple de texte se constituant par accrétions et légitimisations successives. Cette vie organique des textes, qui bourgeonnent par greffes, est, à n'en pas douter, l'un des traits majeurs de la philologie indienne.

En décrivant, dans son *avataraṇikā ad* I 1, un texte fait de cinquante et

96. Analyse citée de l'article « Pseudépigraphes », dans Wikipedia.

97. *Mahārthamañjarī* : 8 ; cf. introduction au volume 42 de la Kashmir Series of Texts and Studies, p. 5.

98. Dans le premier des vers conclusifs du SpN, donné *infra* (p. 230, n. 102), mais aussi dans les cinq *maṅgala* de la *Vivṛti*.

99. SpN, 2^e vers conclusif : *anantāparaṭīkākṛnmadhye sthitim amṛṣyatā | vivṛtaṃ spandaśāstraṃ no guruṇā no mayāsya tu ||*, « Incapable de se résoudre à faire partie des innombrables commentateurs [relevant] d'une autre [tradition], ni mon maître n'a commenté ce Traité du *spanda*, ni n'ai-je pu, à mon tour, en faire la glose. »

un vers, Kṣemarāja reconnaît d'emblée, fût-ce à mots couverts, la fraude qui consiste, *in fine*, à en commenter cinquante-trois. Pourtant, il s'emploie à la justifier, ne serait-ce que dans son 3e *maṅgala* :

> *samyaksūtrasamanvayaṃ parigatiṃ tattve parasmin parāṃ tīkṣṇāṃ yuktikathām upāyaghaṭanāṃ spaṣṭārthasadvyākṛtim |*
> *jñātuṃ vāñchatha cec chivopaniṣadaṃ śrīspandaśāstrasya tadvṛttāv atra dhiyaṃ nidhatta sudhiyaḥ spandaśriyaṃ prāpnuta ||,*
>
> Si vous voulez connaître, ô vous, esprits subtils, l'enchaînement exact des *sūtra*, le parfait accès à la Réalité suprême, l'exposé incisif et complet du raisonnement, l'application correcte des moyens [de l'exégèse], une juste analyse [du traité, pour en faire surgir] un sens clair, et l'enseignement secret de la doctrine śivaïte, appliquez votre esprit à cette glose du vénérable Spandaśāstra et obtenez la richesse du *spanda*.

Avec cet Art (ou cette Charte) exégétique, apostrophe quasi comminatoire au lecteur, Kṣemarāja revendique d'avoir compris « l'enchaînement exact des *sūtra* », justifiant par avance son intervention — « autoritaire », au sens d'« auctoriale » — dans l'économie du texte commenté.

L'explication étymologique du mot « auteur » par le latin *augere*, « augmenter », consiste avant tout à poser un acte créateur, fondateur, voire mythique, qui fait apparaître une chose pour la première fois. Il y a là une capacité à « faire grandir » qui implique légitimité et droit de commander. C'est ainsi que, dans le registre littéraire, l'auteur (*auctor*) est celui qui fonde une parole et s'en donne le garant. On est ici au cœur de la question que nous avons soulevée : l'exégète, s'appuyant sur une tradition didactique et interprétative, a la même qualité d'« auteur » que le « rédacteur/compositeur » du texte commenté.

3. Conclusions

Il ressort, me semble-t-il, de cet examen des SpK et de leurs commentaires, que ce système de pensée, au nom même du non-dualisme qu'il défend, voit dans les auteurs, rédacteurs ou exégètes des truchements de la divinité. Dans ce système moniste, en dernière (ou plutôt en première) instance, le seul et unique auteur est Śiva, dont Vasugupta (ou Kṣemarāja) n'est pas différent, puisqu'ils sont l'un de ces *suprabuddha* qui ont reconnu leur identité d'essence avec le principe suprême [100].

100. Cf. *supra*, p. 185, n. 18.

C'est, du reste, ce sur quoi insiste également Rāmakaṇṭha, en réalité assez peu intéressé par le débat sur l'auteur des SpK, au sein de la tradition de transmission :

> Par conséquent, l'auteur (*kartṛ*) direct de ce souverain bien que représente ce traité-ci est Parameśvara. Cette désignation de l'Auteur/Agent [*i.e.*, cette façon de nommer, dans le vers, Śaṃkara comme l'auteur des SpK] a été reçue par ceux qui ont fixé (*nibadhnadbhiḥ*) la tradition orale (*tatsaṃpradāyam imam*) [101].

Ces auteurs sont aussi des poètes — également au sens du *Nirukta* qui en fait des « tisserands » (*kavayati iti kaviḥ*) —, auxquels il incombe de trouver l'énoncé adéquat (d'où la référence au *śleṣa*, au registre de la suggestion, et aux figures de style que sont paradoxe et métaphore).

Bien qu'il agisse quasi subrepticement dans sa réécriture de la fin du *śāstra*, Kṣemarāja en donne une justification dans le premier des vers conclusifs (*saṃgraha*) du *Nirṇaya* [102]. Considérant la tradition multiforme d'exégèse aux SpK, il en dénonce la superficialité et lui oppose « ces êtres exceptionnels qui, tels des cygnes sagaces, habiles à extraire, pour s'en délecter, le lait mélangé à l'eau, seront capables de distinguer l'excellence de sa glose », autant dire les *sahṛdaya* auxquels sa glose est destinée.

Kṣemarāja, feignant ici de parler des *sahṛdaya* capables de discerner les mérites de son commentaire, parle en vérité de lui-même et de ce que doit être, à ses yeux, un bon exégète : il s'agit d'extraire l'essence d'un texte de la masse des mots qui le constituent.

Texte philosophique et mystique, les SpK sont ainsi, de part en part, poésie. L'auteur et son exégète destinent leur œuvre à des *sahṛdaya*, qui sont la contrepartie, dans le registre esthétique, des initiés, ceux que le *Sandoha* décrit comme des *upadeśadhana*, « riches en enseignement » [103].

Et cela nous ramène à la remarque liminaire du *Nirṇaya* au vers 1 : l'auteur, aussi, travaille à tirer l'essence de la doctrine qu'il a été chargé d'exposer : il choisit la leçon *x* de préférence à la leçon *y*. Des raisons spéculatives président à ce choix : portée par le *dvandva*, la métaphore, le paradoxe ou le *śleṣa*, l'équivocité verbale est mise au service de l'unicité

101. SpV, p. 13 : *ata etacchāstrātmakaśreyasaḥ sākṣāt kartā parameśvara eva | tatsaṃpradāyam imaṃ nibadhnadbhiḥ kartṛvyapadeśo 'dhigataḥ ||*.

102. SpN, 1er vers conclusif : *yady apy asmin vivṛtigaṇanā vidyate naiva śāstre lokaś cāyaṃ yad api matimān bhūyasottānavṛttiḥ | jānanty ete tad api kuśalās te 'smadukter viśeṣaṃ kecit sāragrahaṇanipuṇāś cetanā rājahaṃsāḥ ||*.

103. Cf. *supra*, p. 189.

ontologique.

Voilà donc l'une des modalités selon lesquelles l'Inde pense ce que l'Occident appelle « philologie ». En dépit des différences, c'est bien le même paradigme de base : il s'agit d'aimer les textes et même, puisque le *logos* est la parole, d'aimer la Parole (*vāc*) et de la célébrer, dans la diversité des formes où elle se réalise.

ANNEXE 1 LE CONCEPT DE *VAIKHARĪ*

Les spéculations sur les niveaux de la Parole (quoi qu'il en soit de la discussion sur leur nombre) sont communes à Bhartṛhari et au Śivaïsme non dualiste du Cachemire. Ce n'est pas le lieu ici d'examiner la façon dont les deux Écoles traitent de cette question. Plusieurs études y ont été consacrées, depuis différents points de vue. Toutefois, il est indiscutable que les deux doctrines se recouvrent, ne serait-ce que partiellement, et sont dans une relation de filiation, acceptée (par Abhinavagupta et les penseurs de la Pratyabhijñā) ou dénoncée (par Somānanda).

Pour les besoins de mon exposé, je m'intéresse, dans cette Annexe, au concept de *vaikharī*. Biardeau et Silburn-Padoux [1] traduisent *vaikharī* par l'« étalée », ce qui ne rend compte du terme que partiellement, parce qu'est ainsi privilégié le procès insensible au terme duquel la parole subtile, ontologiquement suprême (*paśyantī*/*śabdabrahman*, ou *parā vāc*) devient la parole grossière et concrète que signifie, par sa formation même, le terme de *vaikharī*.

Du point de vue morphologique, en effet, le vocable *vaikharī* est un dérivé par *vṛddhi* initiale d'un thème de base *vikhara*. Thème non attesté dans Monier-Williams et Apte, où n'apparaît que le simple *khara*, « dur, âpre, solide », mais dont on relève plusieurs occurrences dans les textes, et en particulier dans ceux du Trika, où il est glosé par *śarīra*, « corps » ; sans doute par substantivation de l'adjectif simple *khara*, « dur, solide », renforcé par le préverbe *vi-*, dans sa valeur expressive-intensive ; signifiant ainsi « très solide », *vikhara* en vient à désigner le corps.

Du reste, le *Viveka* [TĀV] *ad Tantrāloka* [TĀ] III 236 atteste clairement cette étymologie par *vṛddhi* initiale.

Le chapitre III du *Tantrāloka* traite, en effet, de la *vaikharī*, au moment d'examiner la question des quatre niveaux de la parole, dont les trois derniers sont les hypostases de la Parole suprême (*parā vāc*), qu'énumère III 236, à savoir *paśyantī*, *madhyamā* et *vaikharī* — cette dernière coïncidant également avec la manifestation empirique, le monde des mots et des choses. Ainsi qu'observe le commentaire de Jayaratha *ad loc.* :

> [...] *tato 'pi sthānakaraṇaprayatnabalāt tattadvarṇakramopagrahād vibhāgasya sphuṭatvāt dṛśyasyaiva prādhānyāt vikhare śarīre bhavatvād*

1. Respectivement, Biardeau (1964, *Vākyapadīya* [VP] I 142, p. 177), et Silburn-Padoux (1998, *Tantrāloka* [TĀ] I 253, p. 124, et III 236, p. 196). Iyer (1965, VP I 142) traduit par « the Elaborated ».

vaikharīśabdābhidheyā ity |,

[...] Après cela [les étapes de *paśyantī* et *madhyamā*], parce que prédomine [l'objectivité] qui est donnée à voir, à présent que la diversité [phénoménale] s'est manifestée grâce à l'articulation successive des phonèmes produits par l'effort [articulatoire] et les organes [de la phonation] opérant aux [différents] points [d'articulation], parce que, donc, [la parole suprême] devient un corps solide (*vikhara* = *śarīra*), il convient de la nommer *vaikharī* [2].

L'interprétation étymologique du vocable est ainsi rattachée aux catégories de la grammaire pāṇinéenne (la dérivation par *vṛddhi* initiale), et renforcée d'éléments relevant de la phonétique descriptive (l'effort articulatoire, les organes de la phonation, les points d'articulation), présents dans le VP et dans la définition de la *Śivadṛṣṭi* [ŚD] [3].

En vertu de cette étymologie, il serait sans doute approprié de comprendre *vaikharī* comme la « solide », la « corporelle » ou l'« incorporée », voire la « manifeste ».

On observe également que, dans un autre passage du TĀ (I 253), le *Viveka ad loc.* ne fait pas explicitement référence au thème de base *vikhara*. Toutefois, en recourant à l'a.v. *saṃkucitā*, il lit, dans le vers qu'il commente, la même idée d'une *cristallisation* progressive de la Conscience pure, non sans mettre l'accent sur le phénomène connexe qu'est le *procès* même de cette cristallisation, à savoir le *passage* ou la *conversion* insensible, mais

2. De même l'*Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī* [ĪPVV] (vol. 2, KSTS 62, p. 187) glose-t-elle *vikhara* par *śarīra*, et fait de *vaikharī* un dérivé à *vṛddhi* initiale (*tatrabhavā*) : *vikharaḥ śarīraṃ. tatrabhavā tatparyantaceṣṭāsaṃpādikety arthaḥ* |. Parmi plusieurs autres occurrences, voir la longue *avataraṇikā* de la *Saṃjīvanī* à l'*Alaṃkārasarvasva* de Ruyyaka, où le terme *vaikharī* est expliqué comme un dérivé à *vṛddhi* initiale de *vikhara*, lui-même défini comme *dehendriyasaṅghātaḥ* (composé relevé dans Śaṅkara *ad Bhagavadgītā* V 13 ; cf. aussi Śaṅkara *ad Bhagavadgītā* XIII 6) : « agrégat constitué par le corps et les organes ». Il y a là une explication morphologique à vocation étymologique, ce qui n'empêche pas qu'on l'associe à une autre catégorie d'étymologie, à la manière du *Nirukta*, pour le thème de base *vikhara*, analysé comme *vi-kha-ra* : *yad vā "**khaṃ** sukhaṃ duḥkhaṃ ca ; tad **viśiṣya rāti** dadātiti vikharo dehendriyasaṅghātaḥ tatrabhavā vaikharīti" jñeyam*, « Le *vikhara* est l'agrégat constitué par le corps et les organes — "il donne [*rā* = *dā*], excellemment [*vi-* = *viśiṣya*, entendu comme *viśeṣeṇa*], l'univers [litt., l'"espace vide', *kha*], [caractérisé par] la joie ou la peine [*i.e.*, [ce qui est commun à] *su-kha* et *duḥ-kha*] —". La *vaikharī* relève de ce *vikhara* [*i.e.*, de ce "corps"]. » Même étymologie dans *Vācaspatya*, *s.v.* : *vaikharī strī viśeṣena khaṃ rāti rā* [...], elle-même suivie d'une définition, conforme aux théories de la Parole, qui fait de la *vaikharī* « une catégorie de parole, constituée de phonèmes, articulée dans la gorge etc., et productrice de sens. » (*arthabodhake kaṇṭhādiṣūccāryyamāṇe varṇātmake śabdaviśeṣe*).

3. Voir, *infra*, respectivement, p. 236, n. 5, et p. 235.

inéluctable, d'un principe transcendant vers des niveaux de conscience de plus en plus différenciés et concrets.

Au fil d'un développement sur les quatre niveaux de la connaissance (*jñāna*, *vijñāna* ; TĀ I 241 *sqq.*) — connaissance suprême, supérieure, moyenne et inférieure, correspondant, respectivement, aux quatre « voies » ou « moyens » (*anupāya*, *śāṃbhavopāya*, *śāktopāya* et *āṇavopāya*) ainsi qu'aux quatre phases de la parole (*parā*, *paśyantī*, *madhyamā*, *vaikharī*) —, TĀ I 253 décrit, en effet, l'expansion de la Conscience (*cit*, *saṃvitti*, *saṃvit*), quand elle passe du plan suprême de *parā vāc* à celui, empirique et concret, de la *vaikharī*, laquelle ne s'incarne jamais mieux que dans le débat entre maître et élève, comme c'est le cas dans les Tantra ou Āgama où la Déesse interroge Śiva ou Bhairava :

> *tathānudghāṭitākārabhāvaprasaravartmanā |*
> ***prasarantī** svasaṃvittiḥ praṣṭrī śiṣyātmatāṃ gatā ||*
>
> C'est ainsi que, en vertu du mouvement d'extension vers un objet dont la forme même n'est pas [encore] manifestée, la Conscience elle-même, **s'étendant** [*i.e.*, se déployant vers l'objectivité], interroge, assumant la position de l'élève.

TĀV *ad loc.* explique que cette « expansion » (*prasara*) est une « descente » (*avaroha*) — d'où mon emploi précédent du terme « hypostase » — de la Conscience, autrement dit de la Parole suprême, qui passe par les étapes intermédiaires de *paśyantī* et de *madhyamā*, avant d'en arriver à la *vaikharī*, comprise comme une « contraction » (signifiée par l'a.v. *saṃkucitā*) de la Conscience pure :

> [...] *pāramārthikaṃ pūrṇasvabhāvaṃ vastu, tasya yaḥ **prasaraḥ** — paśyantyādidaśākrameṇa avarohaḥ; tad eva vartma, tena **prasarantī** — vaikharyādirūpatām āsadayantī, svasamvid eva, saṃkucitā, pramātrātmaśiṣyabhūmikām avabhāsayantī praṣṭrī ity ucyate ity arthaḥ |,*
>
> [...] **L'extension** (***prasara***) de cette entité [la Conscience (*saṃvit*)], qui est Réalité suprême et plénitude essentielle, est une descente progressive par les états de *paśyantī*, etc. Par ce mouvement, « **elle s'étend** » (***prasarantī***) — à savoir : la Conscience elle-même, accédant à la forme de la *vaikharī*, etc., c'est-à-dire, s'étant [progressivement] contractée (*saṃkucitā*), interroge (*praṣṭrī*), assumant [litt., « manifestant »] la position de l'élève [face au maître] qui est celle du sujet connaissant.

On voit que le commentaire propose ici une interprétation alternative du terme *vaikharī*, qui associe sa capacité d'« expansion » (véhiculée par le

préverbe *vi-*, à inférer de la *vṛddhi* initiale de *vaikharī*, et développée, dans le vers, par °*prasara*° et le participe présent *prasarantī*) et son caractère solide ou solidifié, « contracté » (*saṃkucitā*). On est ici dans la logique des métaphores à l'œuvre dans les spéculations *śaiva*, qui s'organisent autour de l'idée d'une fluidité essentielle de la Conscience (*cidrasa*) se cristallisant, ou se coagulant [4], non seulement dans la parole articulée, mais aussi dans le monde des phénomènes, sous lesquels se rangent êtres animés et inanimés. Raisonnements qui ne sont pas sans rejoindre les fameux énoncés de VP I 1 :

> *anādinidhanaṃ brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram* |
> *vivartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ* || [...],
>
> Ce Brahman, sans commencement ni fin, Parole principielle, Phonème (impérissable), qui se manifeste sous la forme des objets et d'où procède le monde [...] (trad. Biardeau, avec une modification),

et de VP I 120ab [*in* Biardeau = Rau I 124ab] :

> *śabdasya pariṇāmo 'yam ity āmnāyavido viduḥ* | [...],
>
> Ceux qui connaissent la Révélation savent que cet (univers) est une transformation de la parole [...] (trad. Biardeau).

La *Śivadṛṣṭi* [ŚD], quant à elle, dans un exposé aussi critique que partial des thèses de Bhartṛhari, dans lesquelles elle dénonce une aporie philosophique, propose une définition strictement linguistique de la mise en œuvre de la *vaikharī* (dont l'écho affaibli se retrouve dans le TĀV III 236, cité, *supra*, p. 232-233), sans se préoccuper de justifier le terme.

Voici le texte (ŚD II 7-8ab) :

> *saṃprāptā vaktrakuharaṃ kaṇṭhādisthānabhāgaśaḥ* |
> *vaikharī kathyate* [...],
>
> Ayant atteint la cavité buccale en ces différents points d'articulation que sont la gorge, etc., elle [la Voyante, devenue la « Parole médiane » (*madhyamā*)], est appelée *vaikharī* [...].

La *vaikharī* est donc décrite comme ce stade, ou niveau, de la parole qui représente la parole « audible » (*śrutirūpā* ; VPvṛ *ad* I 142, *in* Biardeau), donc empirique, grossière et concrète, articulée en phonèmes.

En effet, dans l'énumération traditionnelle des phonèmes, le *varṇasamāmnāya*, les occlusives viennent en premier, classées selon les cinq points d'articulation, lesquels commencent avec les gutturales (*ka*/*kha*),

4. Sur ce thème, voir Bansat-Boudon (2014 : 42 *sqq.* et n. 9).

produites « dans la gorge », d'où leur nom de *kaṇṭhya*. Ainsi, la « mise en bouche » de *parā vāc*, la parole subtile, principielle, archétypale, autrement dit sa « manifestation », se réalise-t-elle d'abord dans les consonnes occlusives dont le nom sanskrit est, précisément, *vyañjana*, « manifestation ». Et les gutturales, premières de la liste, suffisent à signifier la totalité du matériel phonétique.

Le commentaire d'Utpaladeva développe, citant, du reste, VPvṛ *ad* I 142 (*in* Biardeau = VP I 165 *in* Rau) :

> [...] *tato vaktrodaraṃ prāptā kaṇṭhādisthānabhāgeṣu vibhakta**kakārādi**varṇarūpā vaikharī varṇyate*
>
> > *sthānesu vivṛte* [*v.l. : vidhṛte* ; éd. Biardeau] *vāyau kṛtavarṇaparigrahā* |
> > *vaikharī vāk prayoktṝṇāṃ prāṇavṛttinibandhanā* ||,
>
> Alors, ayant accédé à la cavité buccale aux différents points d'articulation, à commencer par la gorge, [la Voyante] est décrite comme la *vaikharī*, elle qui assume la forme des phonèmes distincts que sont "***ka***", etc. :
>
> > « Quand l'air accède aux [différents] points d'articulation, la *vaikharī*, qui relève de l'activité du souffle des locuteurs, prend la forme des phonèmes » [5].

Il y a là une interprétation qui n'est pas sans rappeler la citation (de source non identifiée) de VPvṛ *ad* I 112-115 (*in* Biardeau) [6] :

> *mano 'bhihataḥ kāyāgniḥ prāṇam udīrayati | sa nābher udyan mūrdhny abhihato 'nyena punar udyatā marutābhihanyamāno dhvaniḥ sampadyate **ka iti vā kha iti vā** |*,
>
> Le feu du corps, frappé par le manas, fait monter le souffle ; ce dernier, en montant du nombril à la tête, est frappé par un autre souffle qui monte à son tour ; et c'est quand il est ainsi frappé qu'il devient le son *ka* ou le son *kha*, etc. (trad. Biardeau : 151).

À la faveur de ce parallèle, on peut se demander si l'exégèse d'Utpaladeva, dépassant la stricte description linguistique, n'inviterait pas, à mots

5. Sur l'activité du souffle frappant les organes de la phonation, voir, notamment (dans l'édition de Biardeau), VP I 47-48, VPvṛ *ad* 52 et I 102, VP 105, 108-109, 115 (et *vṛtti*), 117, 122 (et *vṛtti*).

6. Citation absente de l'édition de Rau, dans laquelle, pourtant, la première citation dans VPvṛ *ad* I 112-115 devient le vers I 119 ; notons que Rau I 120 = Biardeau I 116.

couverts, à une interprétation symbolique du terme *vaikharī*, dans laquelle le *–kha-* central de *vaikharī* pourrait représenter la première classe d'occlusives, et, par là, la totalité des phonèmes, donc la parole concrète, articulée, « successive » (*alabdhakramā vāc*), comme la définit la *vṛtti ad* VP I 86 (la *vṛtti ad* I 86, *in* Biardeau = Rau I 89). On aurait ainsi un jeu de mots implicite, à déceler, dans la ŚD, sous la mention de la gorge (*kaṇṭha*) comme point d'articulation des gutturales, et, dans la *vṛtti*, sous la référence explicite à la gutturale *ka*.

Ainsi la ŚD et la *vṛtti* d'Utpaladeva réaffirment-elles le caractère solide de la *vaikharī*, sans passer par le thème de base *vikhara* et l'analyse morphologique, comme font le *Viveka* et l'ĪPVV cités plus haut, mais en faisant valoir, par la description phonétique, la corporéité qui caractérise ce stade ultime de la parole : pas d'énonciation sans le corps.

Une corporéité, d'autre part, qui serait signifiée (si l'on accepte l'hypothèse énoncée plus haut) par la mise en abyme de la gutturale *kha* dans le terme lui-même. À défaut d'une étymologie établie par l'analyse pāṇinéenne (la « *vaikharī* » entendue comme « relevant du *vikhara* »), on aurait de la sorte, avec la ŚD et sa *vṛtti*, une ébauche d'étymologie à la *Nirukta* du terme *vaikharī*.

Ainsi comprise, la *vaikharī* serait, tant la parole « étalée » — en ce qu'elle est l'« épanchement » progressif [7] de la Parole suprême vers l'objectivité, mais aussi parce qu'elle est elle-même, intrinsèquement, successive et séquentielle —, que la parole « concrète », et, par là, « manifeste ». Elle est celle qui « donne corps », par étapes successives, à la subtilité ontologique, à l'ineffabilité de la Parole suprême, qui n'est autre que la Conscience pure.

Au premier chapitre du VP, les occurrences du terme *vaikharī* sont circonscrites au vers 142 et à sa *vṛtti* (*in* Biardeau = I 159 Rau) — du reste,

7. Le verbe *abhi-ṣyand* apparaît deux fois dans la *vṛtti ad* VP I 1 — au moment de décrire la parole manifestée, dernière hypostase de la parole subtile : *pratyakcaitanye 'ntaḥ sanniveśitasya parasambodhanārthā vyaktir abhiṣyandate* |, « [Cette parole] installée à l'intérieur de la conscience individuelle [*i.e.*, la parole subtile], se manifeste ; elle s'épanche, pour communiquer une connaissance aux autres. », et, sous sa forme négative, dans la citation non identifiée qui suit, où « la Parole subtile et unique » est définie comme « non épanchée [vers l'extérieur] » : *sūkṣmām* [...] *ekāṃ vācam anabhiṣyandamānām* |. Voir, également, la citation de VPv̱ *ad* I 142 (la *vṛtti ad* I 142 *in* Biardeau = Rau I 160) : *gaur iva prakṣaraty ekā rasam uttamaśālinī | divyādivyena rūpeṇa bhāratī gauḥ śucismitā* ||, « Unique, au clair sourire, et d'excellentes dispositions, la vache-Parole, dans sa forme divine et non divine, laisse couler son lait, telle la vache [du monde phénoménal]. » (ma traduction).

l'un des plus longs passages de la *vṛtti*, qui offre ainsi une sorte de synthèse doctrinale —, qui la décrivent comme formant triade avec les deux autres niveaux de la Parole : *madhyamā* et *paśyantī*. Or la *vṛtti ad* I 142 (*in* Biardeau : 177) [8] a recours à une analogie qui pose la « musicalité » de la *vaikharī* et ne laisse pas d'intriguer comme un excursus insolite :

> *tathā yākṣe yā dundubhau yā veṇau yā vīṇāyām ity aparimāṇabhedā |*,
>
> Elle comporte aussi d'innombrables variantes, celle du moyeu [qui grince], celle du tambour (*dundubhi*), celle de la flûte (*veṇu*), celle du luth (*vīṇā*).

Néanmoins, on en trouve la source dans le *Pañcaviṃśabrāhmaṇa* VI 5, 10-13, qui évoque la Parole (*vāc*), figure féminine par excellence, dont les dieux, intensément épris, refusent de se séparer tandis qu'elle cherche obstinément à leur échapper. C'est ainsi qu'elle se réfugie auprès des arbres, qui en font bon usage :

> *tāṃv vanaspatayaś caturdhā vācaṃv vinyadadhur dundubhau vīṇāyām akṣe tūṇave tasmād eṣā vadiṣṭhaiṣā valgutamā vāg vā vanaspatīnāṃ devānāṃ hy eṣā vāg āsīt |*,
>
> Les arbres répartirent la parole dans quatre objets différents : le tambour, le luth, l'essieu, la flûte. C'est pourquoi la parole des arbres qui est dans ces instruments de bois est la plus puissante et la plus plaisante. Car c'est la parole des dieux [9]. (trad. Malamoud 2005 : 45).

La *vṛtti ad* VP I 142 donnerait donc à lire, en filigrane, le mythe d'origine que le *Pañcaviṃśabrāhmaṇa* fournit à la parole empirique, c'est-à-dire, en termes bhartṛhariens, à la *vaikharī*, qui en ressort grandie, magnifiée d'une dimension musicale qui porte sa sonorité essentielle à son comble — plus loin dans ce passage, la *vaikharī* est, en effet, décrite comme « sonore » (*ghoṣiṇī*), et contraste avec la parole qui est « sans bruit après sa naissance » (*jātighoṣiṇī*) et celle qui est « [entièrement] silencieuse » (*aghoṣā*) [10]. En sorte que la quatrième et dernière phase de la Parole, dans l'ordre décroissant de subtilité, est à son tour quadruple, mythiquement au moins.

8. L'édition de Rau ne donne que le *mūla*, mais n'introduit pas cette citation dans le corps du texte, comme il arrive souvent (et dans ce passage même). La citation que je commente ici est donc absente de l'édition de Rau.

9. Je remercie Michaël Meyer d'avoir attiré mon attention sur ce texte. Passage identique dans *Maitrāyaṇīsaṃhitā* III 6, 8.

10. Les spéculations *śaiva* reprendront cette analogie ; par exemple, dans TĀ III 241-44, mais à propos de la *madhyamā* (sous son aspect « grossier », ce qui l'apparente à l'étape suivante : la *vaikharī*, ou la situe à l'articulation des deux).

Annexe 2 Tableaux

Tableau 1 – *unmeṣa-nimeṣa*

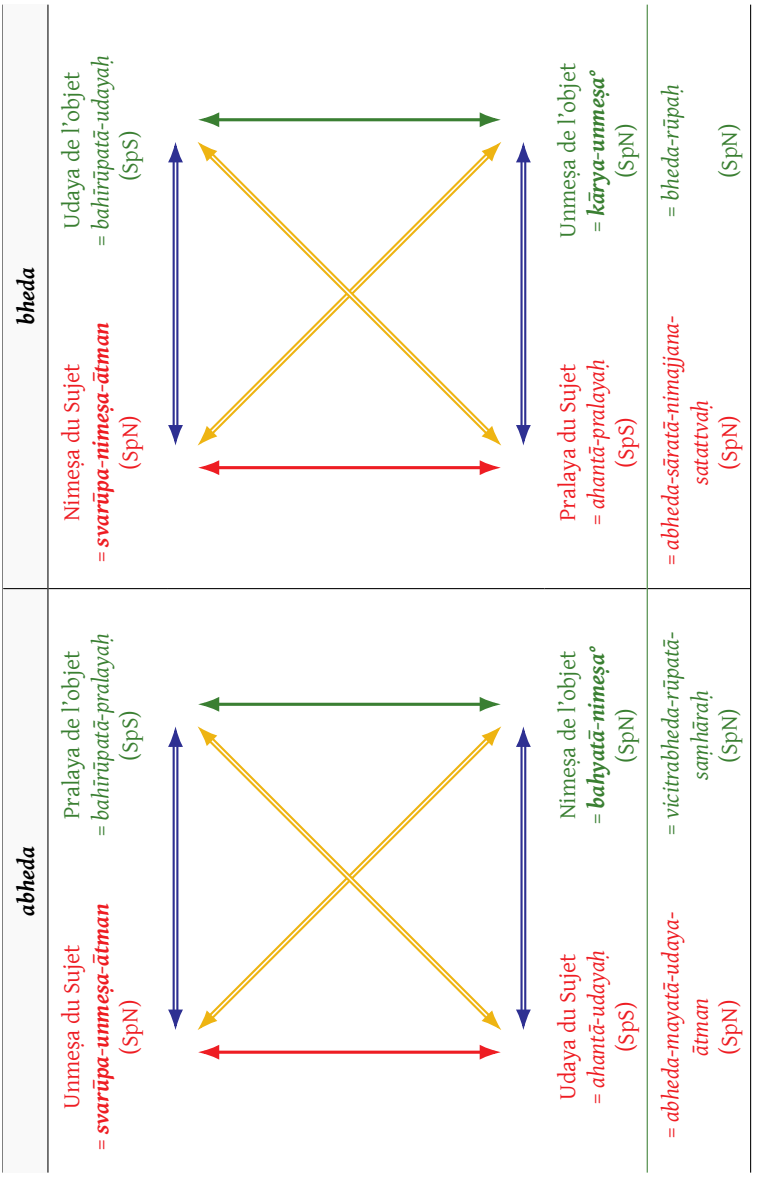


Tableau 2 – Les *Spandakārikā* : Exégèse et fabrique du texte

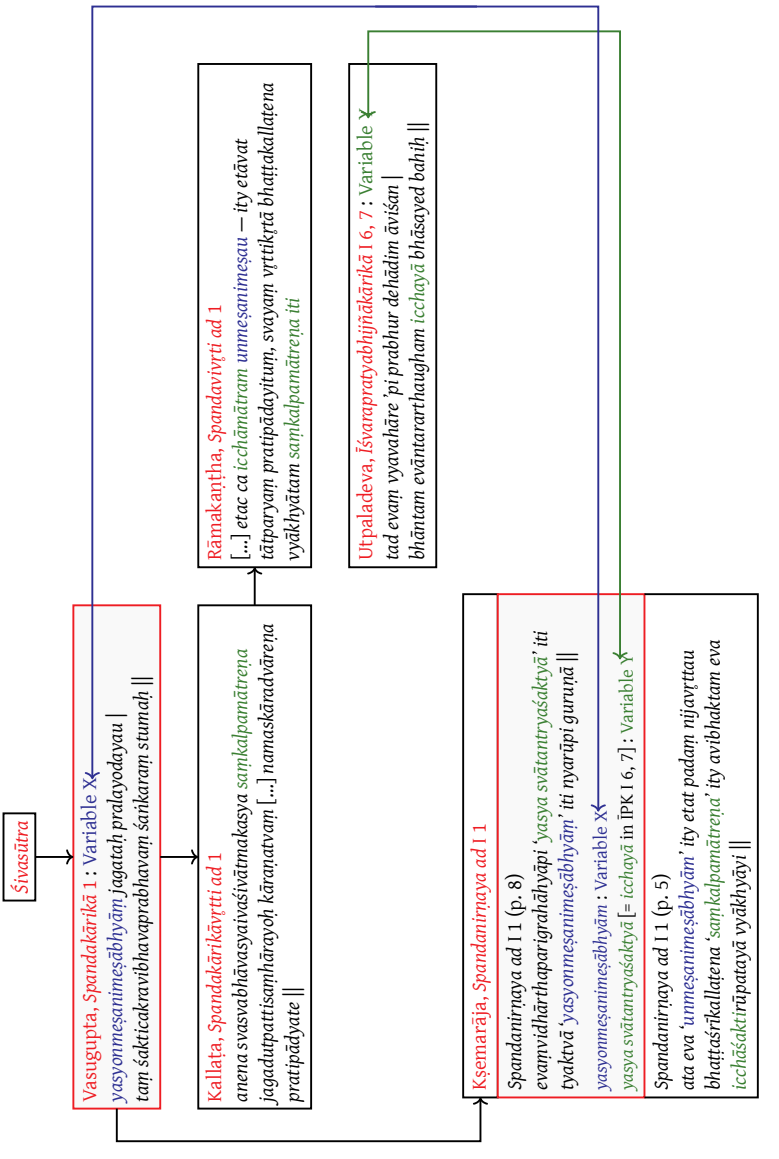

Śivasūtra
Vasugupta, Spandakārikā 1 : Variable X
yasyonmeṣanimeṣābhyām jagataḥ pralayodayau |
taṃ śaktickravibhavaprabhavaṃ śaṅkaraṃ stumaḥ ||
Kallaṭa, Spandakārikāvṛtti ad 1
anena svasvabhāvasyaivaśivātmakasya saṃkalpamātreṇa
jagadutpattisaṃhārayoḥ kāraṇatvaṃ [...] namaskāradvāreṇa
pratipādyate ||
Rāmakaṇṭha, Spandavivṛti ad 1
[...] etac ca icchāmātram unmeṣanimeṣau — ity etāvat
tātparyaṃ pratipādayitum, svayaṃ vṛttikṛtā bhaṭṭakallaṭena
vyākhyātam saṃkalpamātreṇa iti
Utpaladeva, Īśvarapratyabhijñākārikā I 6, 7 : Variable Y
tad evaṃ vyavahāre 'pi prabhur dehādim āviśan |
bhāntam evāntararthaugham icchayā bhāsayed bahiḥ ||
Kṣemarāja, Spandanirṇaya ad I 1
Spandanirṇaya ad I 1 (p. 8)
evaṃvidhārthaparigrahāyāpi 'yasya svātantryaśaktyā' iti
tyaktvā 'yasyonmeṣanimeṣābhyāṃ' iti nyarūpi guruṇā ||
yasyonmeṣanimeṣābhyām : Variable X
yasya svātantryaśaktyā [= icchayā in ĪPK I 6, 7] : Variable Y
Spandanirṇaya ad I 1 (p. 5)
ata eva 'unmeṣanimeṣābhyām' ity etat padaṃ nijavṛttau
bhaṭṭaśrīkallaṭena 'saṃkalpamātreṇa' ity avibhaktam eva
icchāśaktirūpatayā vyākhyāyi ||

Tableau 3 – *Spandakārikā* vv. 51-52-53

avat. *ad* 52 : *granthānte paramāṃ spandabhūmiṃ gurugiraṃ ca śleṣoktyā stauti* |

avat. *ad* 53.1 : *prasiddhaprabhāvasvanāmodīraṇāt saṃbhāvanapratyayenārthinaḥ pravartayan gūhanīyatayā mahāphalatām asya śāstrasya nirūpayati śāstrakāraḥ* |

Exégètes/Vers	Vers 51	Vers 52	Vers 53.1	Vers 53.2
Texte	*yadā tv ekatra saṃrūḍhas tadā tasya layodayau* | *niyacchan bhoktṛtām eti tataś cakreśvaro bhavet* ||	*agādhasaṃśayāmbhodhi-samuttaraṇatāriṇīm* | *vande vicitrārthapadāṃ citrāṃ tāṃ gurubhāratīm* ||	*labdhvāpy alabhyam etaj jñānadhanaṃ hṛdguhāntakṛtanihiteḥ* | *vasuguptavac chivāya hi bhavati sadā sarvalokasya* ||	*vasuguptād avāpyedaṃ guros tattvārthadarśinaḥ* | *rahasyaṃ ślokayām āsa samyak śrībhaṭṭakallataḥ* ||
Kallaṭa SpV	= III 19	= présenté comme hors texte – Énoncé par Kallaṭa – Rend hommage à Vasugupta		
Kṣemarāja SpN	= III 19	= IV 1 : intégré au texte – Attribué à Vasugupta – Rend hommage à Śiva	= IV 2 : intégré au texte – Attribué à Vasugupta parlant à la 3e personne	
Rāmakaṇṭha SpV	= IV 21	= présenté comme hors texte – Attribué à Kallaṭa – Rend hommage à Vasugupta		
Utpalavaiṣṇava SpP	= 51	= 52 : intégré au texte – Attribué à Kallaṭa – Rend hommage à Vasugupta		= 53 : intégré au texte – Attribué à Kallaṭa parlant à la 3e personne

avat. *ad* 53.2 : *athāmnāyakramavarṇadvāreṇa saṃgrahakṛt svakīrtyarthaṃ ślokena svanāmopabadhnāti* |

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Sources

A = *Aṣṭādhyāyī. The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Éd. par Ram Nath SHARMA. 6 vols. New Delhi : Motilal Banarsidass, 1987-2003.

Alaṃkārasarvasva. Alamkarasarvasva, with Vidyacakravartin's Samjivani. In : *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages*. URL : `http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gret_utf.htm#RuyAlssVS` (visité le 31/08/2018).

BhG = *Bhagavadgītā. Śrīmad Bhagavad Gītā with Commentary by Mahāmaheśvara Rājānaka Abhinavagupta*. Éd. par Lakshman Raina [Lakshman JOO]. Srinagar : Kashmir Pratap Steam Press, 1933.

Gītārthasaṃgraha. Cf. BhG.

ĪPK = *Īśvarapratyabhijñākārikā. The Īśvarapatyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. Critical Edition and Annotated Translation*. Éd. et trad. par Raffaele TORELLA. Serie Orientale Roma 71. Rome : Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1994.

ĪPV = *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī. Īśvara-Pratyabhijñā-Vimarśinī of Abhinavagupta. Doctrine of Divine Recognition*. Éd. par K.A. Subramania IYER et K.C. PANDEY. Trad. par K.C. PANDEY. 3 vols. [1re éd. 1930-1954. Allahabad, Lucknow (The Princess of Wales Saraswati Bhavana Texts 70, 83, 84)]. Motilal Banarsidass, 1986.
Vol. 1 : *Sanskrit Text with the Commentary Bhāskarī*.
Vol. 2 : *Sanskrit Text with the Commentary Bhāskarī*.
Vol. 3 : *English Translation*.

ĪPVV = *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī. Īśvarapratyabhijñā Vivṛtivimarśini by Abhinavagupta*. Éd. par M. Kaul SHĀSTRĪ. 3 vols. Kashmir Series of Texts and Studies 60, 62, 65. Srinagar : Research Department, Jammu & Kashmir Government, 1938-1943.

Kāvyādarśa. Kāvyādarśa of Daṇḍin. Éd. par V.P.R.R. SHASTRI. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1970.

M = *Mahābhāṣya. Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya. Text, Translation and Notes*. Éd. et trad. par S.D. JOSHI et J.A.F. ROODBERGEN. 9 vols. Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit : Class C 3, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 14. Poona : University of Poona, 1968-1986.

*Mahārthamañjarī. The Maharthamanjari with the Commentary Parimala of Mahesvaranand*a. Éd. par Gaṇapati T. ŚĀSTRĪ. Trivandrum Sanskrit Series 66. Trivandrum : Government of His Highness the Maharajah of Travancore, 1919.

Pañcavimśabrāhmaṇa. Pancavimsa-Brahmana [Tandya-Maha-Brahmana]. In : Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages. URL : `http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gret_utf.htm#PancvBr` (visité le 31/08/2018).

Paramārthasāra. An Introduction to Tantric Philosophy. The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja. Éd. par Lyne BANSAT-BOUDON. Trad. par Lyne BANSAT-BOUDON et Kamaleshadatta TRIPATHI. Routledge Studies in Tantric Traditions 3. [Introduction, notes, critically revised Sanskrit text, appendix, indices by Lyne BANSAT-BOUDON.] Londres et New York : Routledge, 2011.

Pratyabhijñāhṛdaya. The Pratyabhijñā Hṛidaya of Kṣhemarāja, being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir. Éd. par J.C. CHATTERJI. Kashmir Series of Texts and Studies 3. Srinagar : Research Department, The Kashmir State, 1911.

ŚD = *Śivadṛṣṭi. The Ubiquitous Śiva. Somānanda's Śivadṛṣṭi and His Tantric Interlocutors*. Éd. et trad. par John NEMEC. Religion in Translation. Oxford et New York : New York University Press, 2011.

SpK = *Spandakārikā. The Spanda Kārikās with the Vivṛiti of Rāmakaṇṭha*. Éd. par J.C. CHATTERJI. Kashmir Series of Texts and Studies 6. Srinagar : Research Department, Jammu & Kashmir State, 1913.

SpN = *Spandanirṇaya. The Spandakarikas of Vasugupta, with the Nirnaya by Ksemaraja Edited with Preface, Introduction and English Translation*. Éd. et trad. par M. Kaul SHĀSTRĪ. Kashmir Series of Texts and Studies 42. Srinagar : Research Department, Jammu & Kashmir State, 1925.

SpP = *Spandapradīpikā. Spandapradīpikā. A Commentary on the Spandakārikā by Bhagavadutpalācārya*. Éd. par M.S.G. DYCZKOWSKI. Bénarès : Indica Books, 2000.

SpS = *Spandasandoha. The Spanda Sandoha of Kshemarāja*. Éd. par M. Rāma SHĀSTRĪ. Kashmir Series of Texts and Studies 16. Srinagar : Research Department, Jammu & Kashmir State, 1917.

SpV = *Spandakārikāvivṛti*. Cf. SpK.

Spvṛ = *Spandakārikāvṛtti. The Spanda Kārikās with the Vṛtti by Kallaṭa*. Éd. par J.C. CHATTERJI. Kashmir Series of Texts and Studies 4-5 [5]. Srinagar : Research Department, Jammu & Kashmir State, 1916.
Lilian SILBURN, trad. *Études sur le śivaïsme du Kāśmīr. École Spanda : Spandakārikā. Stances sur la Vibration de Vasugupta et gloses de Bhaṭṭa Kallaṭa, Kṣemarāja, Utpalācārya, Śivadṛṣṭi (chapitre I) de Somānanda. Introduction et traduction.* Publications de l'Institut de civilisation indienne 58. Paris : De Boccard, 1990.

ŚS = *Śivasūtra. The Shiva Sūtra Vimarshinī, being the Sūtras of Vasu Gupta with the Commentary Called Vimarshinī by Kshemarāja*. Éd. par J.C. CHATTERJI. Kashmir Series of Texts and Studies 1. Srinagar : Research Department, Kashmir State, 1911.

ŚSV = *Śivasūtravimarśinī*. Cf. ŚS.

ŚSvā = *Śivasūtravārttika. Shiva Sūtra Vārttika by Bhāskara along with the Shiva-Sūtra-Vṛtti by Kṣema Rāja [an extract from Śivasūtravimarśinī (cf. Preface)], and the Spanda Kārikās with the Vṛitti by Kallaṭa*. Éd. par J.C. CHATTERJI. Kashmir Series

of Texts and Studies 4-5. Srinagar : Research Department, Kashmir State, 1916.

Svacchandatantra. *The Swacchanda-Tantram with Commentary by Kshemarāja*. Éd. par M. Kaul SHĀSTRĪ. 7 vols. Kashmir Series of Texts and Studies 31, 38, 44, 48, 51, 53, 56. Srinagar : Research Department, Jammu & Kashmir State, 1921-1935.

TĀ = *Tantrāloka*. *The Tantrāloka of Abhinava Gupta with Commentary by Rājānaka Jayaratha*. Éd. par M. Kaul SHĀSTRĪ. 12 vols. Kashmir Series of Texts and Studies 23, 28, 29, 30, 35, 36, 41, 47, 52, 57, 58, 59. Srinagar : Research Department, Jammu & Kashmir State, 1918-1938.

Lilian SILBURN † et André PADOUX, trad. *Abhinavagupta. La Lumière sur les Tantras. Chapitres 1 à 5 du Tantrāloka*. Publications de l'Institut de civilisation indienne 66. Paris : De Boccard, 1998.

Vācaspatya. Sri Taranatha TARKAVACHASPATI. *Vachaspatyam. A comprehensive Sanskrit Dictionary*. 6 vols. Chowkhamba Sanskrit Series 94. Varanasi : The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1962.

VP = *Vākyapadīya*. Madeleine BIARDEAU, trad. *Bhartṛhari. Vākyapadīya Brahmakāṇḍa. Avec la Vṛtti de Harivṛṣabha*. Publications de l'Institut de civilisation indienne 24. Paris : De Boccard, 1964.

K.A. Subramania IYER, trad. *The Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Vṛtti. Chapter I. English Translation*. Deccan College Building Centenary & Silver Jubilee Series 26. Poona : Deccan College, Postgraduate et Research Institue, 1965.

K.A. Subramania IYER, éd. *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati. Kāṇḍa I*. Deccan College Monograph Series 32. Poona : Deccan College, Postgraduate et Research Institute, 1966.

Wilhelm RAU, éd. *Bhatṛharis Vākyapadīya. Die Mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem Pāda-index versehen*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 42.4. Wiesbaden : Franz Steiner, 1977.

VPvṛ = *Vākyapadīyavṛtti*. Cf. VP.

VBh = *Vijñānabhairava*. *The Vijñāna-Bhairava with Commentary Partly by Kṣhemarāja [v. 1–23] and Partly by Shivopādhyāya*. Éd. par M. Rāma SHĀSTRĪ. Kashmir Series of Texts and Studies 8. Srinagar : Research Department, Jammu & Kashmir State, 1918.

Viveka. Cf. TĀ.

Études

BANSAT-BOUDON, Lyne et Kamaleshadatta TRIPATHI. 2011. Cf. *Paramārthasāra*.

BANSAT-BOUDON, Lyne. 2014. « On Śaiva Terminology. Some Key Issues of Understanding ». *Journal of Indian Philosophy* 42.1 : *Special Issue on Śaiva Philosophy*. Sous la dir. de Lyne BANSAT-BOUDON et Judit TÖRZSÖK : 39-97.

— 2017. « Le *Gītārthasaṃgraha* : une lecture śivaïte de la *Bhagavadgītā* (2015-2016) ». In : *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences*

religieuses. Résumé des conférences et travaux. Vol. 124 (2015-2016). Paris : École pratique des hautes études, p. 37-50.

BANSAT-BOUDON, Lyne et Judit TÖRZSÖK. 2018. « Abhinavagupta on the Kashmirian *Gītā*. Announcement of the First Critical Edition of the *Gītārthasaṃgraha*, with the Reconstruction of the Text of the Kashmirian *Gītā* as Abhinavagupta Probably Read It and a French Translation of Both Texts ». *Journal of Indian Philosophy* 46.1 : 31-64.

BIARDEAU, Madeleine, trad. 1964. Cf. VP.

CANDOTTI, Maria Piera et Tiziana PONTILLO. 2015. « Svabhāva in Grammar. Notes on the Early History of a Philosophical Term ». *Rivista degli Studi Orientali* 88 : *The Human Person and Nature in Classical and Modern India* : 85-110.

D'INTINO, Silvia. 2009. Cf. Weil (2009).

DYCZKOWSKI, M.S.G. 1989. *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. Delhi : Motilal Banarsidass. [1re éd. New York 1987].

IYER, K.A. Subramania, trad. 1965. Cf. VP.

— éd. 1966. Cf. VP.

MALAMOUD, Charles. 2005. *Féminité de la parole. Études sur l'Inde ancienne*. Sciences des religions. Paris : Albin Michel.

PADOUX, André. 1992. *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. Sri Garib Dass Oriental Series 155. Delhi : Sri Satguru Publications. [1re éd. New York 1990].

PONTILLO, Tiziana. 2013. « The Yugapad-Way of Using Words. How a Linguistic Taboo Became a Crucial Literary Strategy ». *Lingua Posnaniensis. Review of General and Comparative Linguistics* 2 : 109-122.

Pseudépigraphes. 17 fév. 2017. Section « Ouvrages mis sous le nom d'un autre ». In : *Wikipedia*. URL : `https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Pseud%C3%A9pigraphe&oldid=134632003`.

RASTIER, François. 2008. « Rhétorique et interprétation des figures ». In : *Figures de la figure. Sémiotique et rhétorique générale*. Sous la dir. de Sémir BADIR et Jean-Marie KLINKENBERG. Limoges : PULIM (Presses de l'université de Limoges).

RAU, Wilhelm, éd. 1977. Cf. VP.

RENOU, Louis. 1968 [1961]. *Grammaire sanscrite. Tomes I et II réunis*. 2e éd. Paris : A. Maisonneuve.

SANDERSON, Alexis. 2007. « The Śaiva Exegesis of Kashmir ». In : *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner*. Sous la dir. de Dominic GOODALL et André PADOUX. Collection Indologie 106. Pondichéry : Institut Français de Pondichéry et École Française d'Extrême-Orient, p. 231-442.

SILBURN, Lilian. 1990. Cf. Spvṛ.

SILBURN, Lilian † et André PADOUX, trad. 1998. Cf. TĀ.

TÖRZSÖK, Judit. 2016. « The Emergence of the Alphabet Goddess Mātṛkā in Early Śaiva Tantras ». In : *Tantric Studies. Fruits of a Franco-German Collaboration on Early Tantra*. Sous la dir. de Dominic GOODALL et Harunaga ISAACSON.

Collection Indologie 131. Pondichéry : Institut Français de Pondichéry, École Française d'Extrême-Orient et Universität Hamburg, p. 131-155.

WEIL, Simone. 2009. *Œuvres complètes*. Vol. IV, 2 : *Écrits de Marseille 1941-1942. Inde, Grèce, Occitanie*. Sous la dir. d'A. CASTEL-BOUCHOUCHI et Fl. DE LUSSY. Avec la coll. d'A. BRENON, S. D'INTINO, M. NARCY, J.-L. PÉRILLIER et M. RASHED. Paris : Gallimard.

Yamāri and the Order of Chapters in the *Pramāṇavārttika* *

Eli Franco
Leipzig University

In his inspiring keynote lecture to this conference and introduction to the present volume, Sheldon Pollock has briefly sketched some salient features of philology as comprising the edition and interpretation of texts, and as involving a number of presuppositions, notably, that a given text has an original proper form, was created by a single individual, has undergone changes in the course of history (*i.e.*, the history of its transmission), and that one should strive to regain the original form of a text as it was composed by its single, coherent author. As such, philology is, of course, not an invention of 18th century Europe, but rather existed long before in various scholarly traditions, European and non-European, especially in South [1] and East Asia. In this connection, Pollock also raises the question

∗. An earlier draft of this paper was read at the workshop "Chance and Contingency in Indian Philosophy" organized by Phyllis Granoff at Yale University in May 2017. I thank all the participants of the workshop, especially Professor Granoff, for their perspicacious comments. I also thank my wife Karin Preisendanz for numerous intensive and fruitful discussions on Yamāri and his commentary. The editorial work on Yamāri's *Pramāṇavārttikālaṅkāraṭīkā Supariśuddhā* would not have been possible without the scholarly cooperation between Leipzig University and the China Tibetology Research Center, Beijing, and a very generous grant of the German Research Council (DFG project FR 2531/10: Yamāri's Pramāṇavārttikālaṅkāraṭīkā Supariśuddhā, diplomatic and critical editions, partial translation and studies). The research on this paper was also supported by an Academy of Korean Studies (KSPS) Grant funded by the Korean Government (MOE) (AKS-2012-AAZ-2102). Thanks are also due to the "anonymous" referee for his careful reading and useful comments.

1. Pollock considers this as beginning in 10th century Kashmir. I assume that this date could be pushed back at least by a few centuries. A fascinating case would be Dharmakīrti's philological (or philologico-philosophical) considerations of Dignāga's work. It is true that we tend to distrust Dharmakīrti's philological arguments concerning Dignāga's original intention. However, even if these arguments are judged to be distortive, they are nonetheless philological in nature and testify to the existence of such arguments in the 7th century at the very latest.

of why we should care about these past philological practises. In this paper I would like to shed some light on the discussion initiated by Pollock by presenting the well-known case of the disconcerting order of chapters in Dharmakīrti's *Pramāṇavārttika* (hereafter PV). This topic is particularly suitable for our purpose because it was repeatedly discussed by modern scholars of Buddhism as well as by traditional Buddhist commentators, and thus their different and indeed not-so-different approaches to the problem can be clearly compared. As we shall see, the discussion illustrates nicely a considerable number of the essential features that Pollock finds in philology, but also reflects some features that have not been taken into consideration.

The Problem

The problem in the overall structure of the PV can be summarised as follows. The PV is supposed to be a commentary on the *Pramāṇasamuccaya* (hereafter PS), and yet its order of chapters follows that of the PS only partly. The chapter on inference for oneself (*svārthānumāna*) was transmitted as the first chapter of the PV and not, as might be expected, after the chapter on perception; further, this chapter stands apart from the other chapters of the PV, for it is the only chapter that is accompanied by an auto-commentary. Furthermore, chapters 4-6 of the PS were not commented on in the PV. These discrepancies can be seen in table 1.

Table 1 – The order of chapters in PS and PV

PS	PV
Initial verse	1) Inference for oneself *
1) Perception	2) Initial verse
2) Inference for oneself	3) Perception
3) Inference for others	4) Inference for others
4) Examples & pseudo-examples	
5) Apoha (phil. of language)†	
6) False objections (*jāti*)	

* Only this chapter is accompanied by auto-commentary.
† The content of this chapter is included in PV chapter 1.

The Dominant Paradigm in Modern Scholarship on Dharmakīrti's Work

The Buddhist tradition and modern scholarship have different, in some respects diametrically opposed, views on the scope and chronological ordering of Dharmakīrti's works. Practically all modern scholars follow Frauwallner's theory suggested more than sixty years ago. In his path-breaking paper of 1954, "Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrtis [The Sequence and the Arising of Dharmakīrti's Works]," Frauwallner sketched for the first time the broad outlines of Dharmakīrti's entire œuvre. I will limit my remarks here to his interpretation of the order of chapters in the PV. [2] The PV is supposed to be a commentary on the PS, which contains six chapters; Dharmakīrti's commentary, however, has only four. Moreover, the Buddhist tradition transmitted these chapters in an unusual order, as mentioned above. Frauwallner disregards the traditional explanations (cf. below) and looks for biographical (non-systemic) and psychological reasons for this oddity.

First, he observes that unlike chapters 2-4, the first chapter is not really a commentary on PS ch. 2, and he concludes that it was written originally as an independent work on logical reasons; he even makes up a hypothetical title for this work: *Hetuprakaraṇa*. He further assumes that this independent work already existed before Dharmakīrti began writing the PV and that it was in fact a highly original, but chaotic ("wirr") work of youth. Further, Frauwallner considers the PV to be an incomplete work: chapter 4 of the PV ends abruptly and chapters 4-6 of the PS are not commented on at all. Upon interrupting the PV, Dharmakīrti placed his earlier work on reasons at the beginning of the PV and added some verses at the beginning and the end to tie the two works together. This assumption also explains why PV I is the only chapter with auto-commentary. On the PV proper (*i.e.*, the other three chapters, which were conceived as a commentary on the PS), Dharmakīrti never composed a commentary. What caused Dharmakīrti to abandon his work cannot be said with certainty, but there are some indications. From the initial and final verses of the PV, it is clear that Dharmakīrti did not enjoy the success he had expected, and perhaps for this reason he stopped his work on the PV and began a new, shorter, more effective work, the *Pramāṇaviniścaya* (hereafter PVin), where he could present his own system without being encumbered by

2. For a more extensive summary, see Franco (2017).

Table 2 – The order of chapters and *explanandum* of the PV

Object	Inference 1st	Pramāṇasiddhi 1st
PV on PS	Dev, Śākya(1), Karṇa, Prajñā(?), Ravi	Manorathanandin
PV on *pravacana*	Yamāri	Jayanta
PV on both	Śākyabuddhi(2)	

unnecessary references to Dignāga's work.

One may recall at this point Pollock's characterisation of philology as seeking coherence and unity of meaning. This has to be supplemented by the other side of the same coin, namely, the tendency to fragment and stratify the transmitted works, for if the meanings, or the assumed meanings, are many, the authors too would be assumed to be many. In the present case, the identity of the author is not questioned, but parts of the work are relegated to different stages in his career.

Traditional Buddhist Explanations

The opposite approach can be seen in the traditional commentaries that try to make sense of the peculiar order of chapters from a systemic point of view and put the emphasis on establishing the coherence of the text, as well as on philosophical and didactic considerations (see below). One of the interesting points that has emerged in these discussions concerns the very nature of the PV: Is it really a commentary (*vārttika*) on Dignāga's PS or rather a commentary on the Buddha's word (*pravacana*)? Or perhaps on both? The traditional commentators, who always presuppose the PV to be a single, unified and coherent work, could opt for either of these alternatives. Their various positions on this question, juxtaposed with their positions on the ordering of chapters, are conveniently presented in table 2.

In presenting the approach taken by the traditional commentators, I shall put special emphasis on Yamāri's *Pramāṇavārttikālaṅkāraṭīkā Suparisuddhā* (first half of the 11th c.) for no less than four reasons. First, Yamāri's work contains the most thorough discussion of the subject that has survived. Second, although outstanding in its quality and sophistication, Yamāri's discussion has so far been available only in an often incom-

prehensible Tibetan translation and therefore was largely ignored. A unique Sanskrit manuscript of this work on the *Pramāṇasiddhi*-chapter of the *Pramāṇavārttikālaṅkāra* (hereafter PVA) has only recently emerged and its *editio princeps* is now being prepared by a team of scholars at Leipzig University. [3] Third, Yamāri stands last in a long and illustrious line of South Asian commentators (Devendrabuddhi, Śākyabuddhi, Karṇakagomin, Prajñākaragupta, Ravigupta, Jayanta and others) and thus has the last word on the subject before it was taken up in the Tibetan tradition of commentaries on the PV. Fourth, Yamāri is the great exception among traditional commentators, and we shall see that in the final analysis his nuanced approach is not that different from that of Frauwallner's by taking not only systemic, but also biographical considerations into account; this, however, did not prevent them to reach diametrically opposed conclusions.

Much of the relevant material from the 7th to the 11th century is now lost in its original Sanskrit and is available only in Tibetan translations that cause numerous difficulties of understanding. We are fortunate, however, to be able to rely on Motoi Ono's previous work on this subject. In a ground-breaking study (Ono 1997), Ono collected, translated and explained almost all the relevant materials on our topic (with the notable exception of Yamāri's work). Ono's work was continued by Birgit Kellner who considered the same materials from a new perspective of interreligious debate (Kellner 2004).

Let us begin however with Devendrabuddhi, the earliest commentator and presumably Dharmakīrti's direct disciple, [4] and work forward in time toward Yamāri. The key phrase on this topic by Devendrabuddhi preserved in the loose pages appended by Sāṅkṛtyāyana to the edition of PV and quoted by Ono (1997: 702) and Kellner (2004: 150):

> *ācāryīyapramāṇalakṣaṇaśāstravyākhyānibandhanānumānaṃ vyavasthāpya* prastutena pramāṇam ityādinā namaskāraślokavyākhyānam ārambhate. [5]

3. I am pleased to announce that the DFG approved the funding of the project until 2021.

4. We have no reason to doubt the authenticity of this tradition; what is remarkable, however, is that Devendrabuddhi's comments are not always reliable, as could be expected from a direct disciple. This unreliability was noted already by the Indo-Tibetan tradition (see also Yamāri's unique explanation below) as well as by modern scholars.

5. The portion in Roman letters was reconstructed by Kellner on the basis of the Tibetan.

> Having established inference, which is a precondition to the explanation of the treatise on the characteristics of *pramāṇas* by the Teacher [Dignāga], [Dharmakīrti] begins the explanation of the salutation verse, as now is the appropriate occasion, with [the words] "a means of knowledge [is a cognition that does not belie its promise]." [6]

This statement that inference is a precondition for the explanation of Dignāga's treatise is repeated in the introductions to the other chapters (*i.e.*, perception and inference for another). Devendrabuddhi considers inference to be a reason (*rgyu*) or a precondition (*nibandhana*) for Dignāga's treatise which deals with the characteristics of *pramāṇa*. So the actual commentary can begin only after establishment of inference. It can thus be said that Dharmakīrti does not really change the order of chapters, but only adds a prolegomenon to the discussion. The actual commentary begins, as one would expect, with the *Pramāṇasiddhi*-chapter. Even though it is not stated explicitly, one may assume that for Devendrabuddhi the prolegomenon is largely identical with what would be found in a chapter on inference for oneself and for this reason it does not appear between the chapters on perception and on inference for another. [7] Thus, the discrepancies between the two works (as presented above in table 1, p. 248) look much less awkward; they are presented in table 3, p. 253.

Śākyabuddhi, Devendrabuddhi's commentator, gives two alternative interpretations of the above-quoted phrase [see Śākya(1) and Śākya(2) in table 2, p. 250]. The one relies on the introductory words in the PVSV 1,8f.: *arthānarthavivecanasyānumānāśrayatvāt tadvipratipattes tadvyavasthāpanāya āha ...* [8]

Artha and *anartha* are the correct and incorrect characteristics of *pramāṇas*, which Śākyabuddhi relates to Dignāga and non-Buddhists respectively. The distinction between *artha* and *anartha* is preceded by inference. Therefore, inference is needed before the correct definition of per-

6. This is of course a reference to v. 1 of the *Pramāṇasiddhi*-chapter: *pramāṇam avisaṃvādijñānam*.

7. To my knowledge, none of the commentators raises the question why the other chapters (4-6) of the PS are not commented on. If we were able to ask them, they would presumably answer that the topics covered by these chapters are either already contained in the PV, *e.g.* Apoha is dealt with extensively in PV I, or else that they are treated in other works of Dharmakīrti, *e.g.*, false objections (*jāti*) are treated in the *Vādanyāya*.

8. See the extensive discussion of this sentence in Steinkellner (2013, vol. 2, n. 4, p. 5-15).

Table 3 – PV in relation to PS according to Devendrabuddhi

PS	PV
	Prolegomenon
Initial verse	Initial verse
Perception	Perception
Inference for oneself	(dealt with in the Prolegomenon)
Inference for others	Inference for others

ception and inference can be examined. This explanation largely agrees with Devendrabuddhi's explanation.

Śākyabuddhi's second explanation of the phrase *ācāryīyapramāṇa-lakṣaṇaśāstravyākhyānibandhanānumānaṃ vyavasthāpya* is grammatically less convincing, but all the more astute and thought-provoking: The inference of the teacher is a precondition for Dharmakīrti's explanation of the *śāstra*, [9] that is, the Buddha's word, which consists of means of valid cognition (*pramāṇa*) and provides the true characteristics (*lakṣaṇa*) of such fundamental Buddhist concepts as the five psycho-physical constituents of living beings (*skandha*), the twelve bases (*āyatana*), or the eighteen elements (*dhātu*). It is on the basis of inference that Dharmakīrti will explain, in the *Pramāṇasiddhi*-chapter, that the Buddha's words are correct and that those of non-Buddhist teachers are not. [10]

We can understand this statement as allocating different chapters to different *mūla* works: the Svārthānumāna chapter comments on Dignāga's PS, and the *Pramāṇasiddhi*-chapter on the Buddha's word. [11] This is actually quite correct, for most of the latter chapter comments on topics such as the Buddha's trustworthiness, the four noble truths, karma and rebirth and so on, and only uses the five epithets of Dignāga to expound Dharmakīrti's philosophical defense of the Buddhist religious tradition.

9. He evokes in this connection the traditional "etymology" of *śāstra* as *śās* weapon and *tra* (=*trā*) protecting.

10. PVKP 517,29-518,2: *lakṣyante skandhadhātvāyatanāni yena śāstreṇa tal lakṣaṇaśāstraṃ tripiṭakam. pramāṇaṃ ca tad, avisaṃvāditvāt, lakṣaṇaśāstraṃ ceti pramāṇalakṣaṇaśāstraṃ bhagavatpravacanam.* See also Kellner (2004: 155).

11. Concerning the other chapters of the PV, not mentioned here, they should probably also be considered as commentary on the PS.

Table 4 – Śākyabuddhi's second interpretation

PS, chap. on inference	⟵ PV I (Svārthānumāna)
Buddha's word	⟵ PV II (Pramāṇasiddhi)

Closely related to Śākyabuddhi's commentary is Karṇakagomin's commentary (*ṭīkā*) on both Dharmakīrti's chapter on inference and his autocommentary thereon. Practically all of Śākyabuddhi's commentary on this chapter appears as part of Karṇakagomin's, but the direction of influence between these two is disputed. Gnoli (introduction to PVSV, p. xxi) proposed that Śākyabuddhi, who commented on all four chapters, used for his commentary on the first the (assumed pre-existing) commentary by Karṇakagomin. Steinkellner (1977: 217), on the other hand, maintained that Karṇakagomin integrated Śākyabuddhi's commentary into his own. The matter must be investigated more thoroughly before a definitive conclusion can be reached, but whatever the case may be, Karṇakagomin's position is like Devendrabuddhi's and Śākyabuddhi's first interpretation. [12]

Prajñākaragupta's position is not entirely clear. He does not discuss the order of chapters in the PV, but in the introduction to the Parārthānumāna chapter he states (PVA 437.4): *svārthānumānānantaraṃ parārthānumānam ucyate*. "Immediately after inference for oneself, inference for another is explained." This statement could indeed be interpreted to mean that Prajñākaragupta considered the chapter on inference for oneself to immediately precede the chapter on inference for another and thus be chapter three (after the chapter on perception). However, the statement is too laconic and can be interpreted in various ways. In my opinion, the fact that Prajñākaragupta does not problematize the issue, and perhaps more importantly the fact that Ravigupta follows the traditional order as presupposed by Devendrabuddhi make it unlikely that Prajñākaragupta was suggesting changing the order of chapters. Yamāri discusses this state-

12. See PVṬ 4.28: *yadi pramāṇasamuccayavyākhyāṃ cikīrṣur ācāryadharmakīrtiḥ kasmāt svātantryeṇānumānaṃ vyavashāpayatīti...* See also 5.21-22: *niścāyayiṣyate cāyam artho* [viz., *svataḥ parataś ca prāmāṇyaniścayaḥ*] *dvitīyaparicchedaiti na iha* [*i.e.*, in the Svārthānumāna chapter] *pratanyate*. From the very limited perspective of the discussion on the order of chapters, it seems that Karṇakagomin does not know Śākyabuddhi.

ment in Ms. 7b7f. [13], and claims that the word *anantara* does not refer to inference for oneself as *immediately* preceding inference for other, but rather simply as precluding that the latter should come before the former. [14] Further, we do not have explicit statements by Prajñākaragupta and Ravigupta on the scope of the PV. I therefore assume that they follow Devendrabuddhi on this point as well.

Turning now to Jayanta, again the Tibetan translation is difficult and problematic, but we have a close paraphrase of Jayanta's position in Yamāri's text. Indeed one of the ancillary merits of this text is that it provides quotations and close paraphrases of Jayanta's work. The discussion begins as follows (Ms. 5b2-4):

> *nanu tathāpi katham idam ādivākyam, madhye praṇīyamānatvāt? iti cet. atra kecit — sāmānyalakṣaṇam antareṇāpramāṇād vedādeḥ na lakṣaṇapratipattir iti sāmānyalakṣaṇābhidhānārthaṃ prathamaparicchedaḥ. tataḥ svārthaprakarṣamūlatvāt pratyakṣaprakaraṇam, svārthānumānaṃ tu pratyakṣādhīnaprāmāṇyaṃ pratyakṣāt paścāt, tadanantaram parārthānumānam iti. tad asyām ānupūrvyāṃ kutaḥ codyāvatāraḥ? iti.*
>
> Objection: How could this be the initial statement since it is composed in the middle? On this some (*i.e.*, Jayanta and his followers) say: Without a general definition [of the means of knowledge] — since the Veda and so on are not means of knowledge — there is no understanding of the definition [of the means of knowledge]. Therefore, the first chapter (*i.e.*, *Pramāṇasiddhi*) has the purpose of stating the general definition [of *pramāṇas*]. After it, [comes] the chapter on perception because it is based on the highest degree of one's own purpose. [15] As for inference for oneself, whose validity depends on perception, [it comes] after perception. Immediately afterwards [comes] inference for another. Thus, what could be reprehensible in this order [of chapters]?

Yamāri then reports others [16] who support or corroborate this opinion

13. All references and quotations from Yamāris work are based on forthcoming edition by Chu, Franco and Li; see the DFG project mentioned above. As the pages of the editions are not yet finalized, references are given to folio and line of the manuscript.

14. Ms. 7b7f.: *yat punar vakṣyati svārthānumānānantaraṃ parārthānumānam ucyata iti, tatra nānantarye tātparyam, api tu vyatikramaniṣedhe. yathā hi pratyakṣam atikramyānumānaṃ pūrvam uktaṃ vyākhyānibandhanam, tathā sarvārambhaḥ parārtha iti, kiṃ parārthaḥ svārthānumānāt pūrvaṃ?*

15. This refers to Dignāga's commentary on the initial verse, in which the Buddha is said to have accomplished *svārthasampat* and *parārthasampat*.

16. I was not able to identify these "others".

(Ms. 5b4):

> *santi cānye 'pi tadanuvaktāraḥ – devendrādayas tu paricchedānupūrvyāṃ bhrāntāḥ, ācāryeṇa cānumānasya prathamaṃ vyākhyānaṃ vaiṣamyād ity upaskurvanti.*
>
> There are others who reiterate [this opinion] and elaborate: Devendra and so on are mistaken about the order of chapters, and the explanation by the teacher [Dharmakīrti] of inference first [17] is due to its being unequal to (or being more difficult than [18]) the other chapters.

Jayanta places the order of chapters in the context of the interreligious disputation between Buddhism and the Brahmanical tradition: Lacking a general definition, the Veda and so on are not means of knowledge and therefore one cannot understand the definition of means of knowledge from them. For this reason, Jayanta says, the general definition of means of knowledge is stated in chapter 1, the *Pramāṇasiddhi*-chapter, in order to show that they do not comply with this definition. As for the order of the remaining chapters, he alludes to Dignāga's comments on the Buddha as someone who has achieved perfection in cause and effect (*hetu*- and *phalasampat*) and he relates the remaining chapters of the PV to these perfections: The chapter on perception is based on perfection of his own purpose (*svārthasampat*). Inference for oneself depends on perception and comes therefore after it (and it also belongs to perfection of his own purpose?); following this comes the inference for another, which represents perfection of the purpose of others (*parārthasampat*).

Yamāri, however, disagrees strongly. Were one to accept this order of chapters, he says, this would imply that the order of the teacher himself (that is, Dharmakīrti) is not suitable. It is impossible to deny that the order transmitted by Devendrabuddhi is faithful to Dharmakīrti. Trying to do so would be like trying to block the disk of the sun with one's hand (*tad etat kareṇa kiraṇamālimaṇḍalapidhānasāhasam anuharati*). If Jayanta claims that the order he proposes (with *Pramāṇasiddhi* as first chapter) is the one actually adapted by Dharmakīrti, this is not convincing because this opinion is contradicted by well-known and well-established tradition.

17. "Explained first" (*prathamaṃ vyākhyānam*) should probably be understood not as meaning that the chapter on inference is the first chapter of the PV, but rather that it was the starting point for Dharmakīrti's auto-commentary (assuming that he planned but was then not able to continue on to the other chapters).

18. It's not entirely clear which meaning of *vaiṣamya* these "others" have in mind; the Tib. translates *dka' ba.*

The transmission has its origin in Devendrabuddhi, Dharmakīrti's personal disciple. If that transmission cannot be trusted, one may also distrust the content of the PV, especially the general definition of the means of knowledge as a cognition that does not belie its promise. If Jayanta maintains that the reason to trust the PV is that it is correct (*yuktatva*), then it is better to think, in view of the overwhelming evidence, simply that the order is incorrect, rather than to deny that it is Dharmakīrti's own doing. After all, Dharmakīrti is not a *pramāṇa* and can be mistaken. [19] But wouldn't it be better to say that one does not understand the order? What reason could have possibly caused Devendrabuddhi to misunderstand and misrepresent the right order? [20]

Again, how could Devendrabuddhi make such a mistake about the order of chapters? Such a mistake cannot be due to him observing Dharmakīrti explaining inference first. A teacher may explain any part of a work first without the student becoming confused that this part is the beginning of the explained treatise. [21] Moreover, there is nothing wrong if the beginning of the PV, the initial statement, is about inference and not about the *pramāṇas* in general. The criticism of Jayanta and the "others" continues, but it would be tedious to summarize it here in its entirety. [22] Let me come instead to Yamāri's own explanation. What is the final truth about the order of chapters in the PV?

Devendrabuddhi, Yamāri says, did not study the PV with Dharmakīrti, but only the PS. He became a follower of Dharmakīrti for that purpose alone, that is, because he was interested in the PS, not in the PV. Furthermore, Devendrabuddhi came to have a special mental formation or disposition (*saṃskāraviśeṣa*) due to the explanations of Dharmakīrti, who is an ocean of self-confidence without limits and who harbors strong at-

19. Ms. 5b7: *pramāṇam avisaṃvādi jñānam ityādāv api ka āśvāsaḥ? iti. yuktatvam āśvāsahetur iti cet. ayuktatvam eva varaṃ tadānupūrvyām astu, na tv anācāryīyatvam. na hi puruṣaprāmāṇyaṃ nāma sādhanam ācāryasyāpi sammatam.*

20. Ms. 5b7-6a1: *yuktatve cācāryīyatvaṃ kiṃ niṣidhyate? ātmano 'pratipattir eva kiṃ nābhidhīyate? devendrasyāpi tadānupūrvyāṃ vyākhyāne kīdṛśaḥ śaktipratighāto yenānyathollikhya lekhanaśramam āśrayet? ...*

21. Ms. 6a1-2: *prathamam anumānavyākhyānaṃ bhramahetur iti cet. tad ayuktam. na hi pustake 'nyatra vyākhyānam paśyato 'pi vyākhyānakramabhedamātreṇa granthe 'pi kramabhedāvadhāraṇaṃ kvacit, phakkikāsv api sahasraśas tathā prasaṅgāt. na ca śiśur api bhūpādam ādau śṛṇvan tam eva prathamapādam avadhārayati.*

22. I plan to translate the entire discussion in a forthcoming paper in the Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens.

tachment to Dignāga, so that he, Devendrabuddhi, also came to have this attachment to Dignāga. [23] One has to note the pejorative term *abhiniveśa* that is attributed by Yamāri to both Dharmakīrti and Devendrabuddhi; it is a typical Abhidharma term that refers to strong attachment or clinging that is usually accompanied by false notions or false conceptualisations.

In Yamāri's view, Devendrabuddhi projected onto the PV the assumption that he could understand it without instruction, and he contemplated various passages in it which dispel Dignāga's mistakes. Then, determining (falsely) that the PV is a *Vārttika* on Dignāga, Devendrabuddhi ventured to compose his own work/commentary, the *Pramāṇavārttikapañjikā*. [24] So here it is clear: The PV is not a commentary on Dignāga's PS, but on the Buddha's word; and it is Devendrabuddhi's mistake to have misunderstood the frequent references that Dharmakīrti makes to Dignāga — due to strong attachment, and because of his particular interest in Dignāga — and to have taken the PV to be a commentary on Dignāga.

Furthermore, Dharmakīrti, whose capacity was impaired due to old age (*jarasopahataśakti*), neglected to compose a commentary on the remaining chapters of the PV. Particularly, he was "lazy" (*ālasyam evācaritaṃ*) about taking charge of the succession of tradition (*saṃpradāyagrahaṇa*). [25]

The following was his intention: First the proof of *pramāṇas* in general will unfold from the principal content (*mukhyakrameṇa*). The additional superimposition that the PV is a *Vārttika* on Dignāga does no harm, that is, it is not an obstruction to the main subject matter. [26] What Yamāri seems to be saying here is that Dharmakīrti knew of Devendrabuddhi's misinterpretation of the PV as a *Vārttika* on Dignāga, but he was not bothered by it, or saw no harm in it, and therefore did not bother to correct it, assuming that the students (*śrotāraḥ*), when they do not understand extremely profound matters (*atyantagambhīrasyānavabodhe*), will in the end make the Buddha into *pramāṇa*, even if only because of that. If there would be

23. Ms. 7b1-2: *tad ayam atra paramārthaḥ — na khalu vārttikakārād vārttikaṃ sākṣād ācāryadevendreṇa śrutam, api tu dignāga eva. tadartham evācāryam asāv anusṛtaḥ. tatra ca tasyābhiniveśāvasāyino niratiśayaprauḍhivāridher vārttikakārasya vyākhyānād ācārāryadevendraḥ tathā saṃskāraviśeṣam adhijagāma, yathā vārttikakārasya dignāgābhiniveśam.*

24. Ms. 7b2-3: *vārttike copadeśānapekṣabodhābhimānaṃ cāropya dignāgadoṣadālanāni ca sthānāsthānāni samīkṣya tadvārttikatvam eva niścitya granthakaraṇam utsehe.*

25. Ms. 7b3: *vārttikakāreṇa jarasopahataśaktinā śeṣabhāṣyakaraṇaṃ tāvad upekṣitam, viśeṣeṇa saṃpradāyagrahaṇe 'py ālasyam evācaritaṃ.*

26. Ms. 7b3-4: *ayaṃ cābhiprāyaḥ — abhimatapramāṇasādhanaṃ tāvad bhaviṣyaty eva mukhyakrameṇa. dignāge ca vārttikatvāropo 'dhiko na bādhakaḥ.*

someone highly intelligent, then there would also be an awakening to the highest truth (*paramārthodbodha*), here perhaps the ultimate meaning of the PV. [27] Neither Dharmakīrti nor Devendrabuddhi comes out of this explanation looking good.

To conclude, since the tradition was not handed down to Devendrabuddhi (*devendre sampradāyasaṃkrānter abhāvād*), his mistake in relation to the topic is understandable. Or even if there was no mistake, because Devendrabuddhi had a special attachment (*abhiniveśa* again) to Dignāga, he may have connected the PV to the PS. But no such mistake is possible in respect to the order of chapters, which is conveyed in a written form (*likhitasaṃcarita*), especially because they are marked with names such as "first chapter", "second chapter", and so on. And one does not reject or change the order of chapters in the PV because it does not correspond to the PS, thinking: "there, in the PS, the explanation of (or commentary on) the praise of the Buddha (*stotravyākhyāna*) is appropriate in the first place."

Therefore, the following is established: The order of chapters is just so as is well known, and it appertains to the Vārttikakāra, that is, to Dharmakīrti. Yamāri says that he will explain this further in the beginnings of the other chapters by conclusive arguments that precisely this order was accepted by Dharmakīrti (but unfortunately, the other chapters have not been discovered in Sanskrit yet). [28]

Unlike the respectful and systematic discussions in the other sources, we see here an explanation that is akin to Frauwallner's. The PV is an incomplete work. The commentary on the other chapters was not written not because it was not necessary, but because Dharmakīrti was old and lazy. Furthermore, he knew that the scope of his work was being misinterpreted by Devendrabuddhi, but he could not be bothered to correct it. However, against Frauwallner's interpretation — and this poses a real challenge to modern Dharmakīrti philology — the PV, or at least the auto-commentary, according to Yamāri was composed by an old man. Quite probably he

27. Ms. 7b4: *atyantagambhīrasyānavabodhe ca tanmātreṇāpi bhagavantam ante pramāṇayiṣyanti śrotāraḥ. prajñātiśayaśālī tu yadi kaścid bhaviṣyati, bhaviṣyati paramārthodbodho 'pīti.*

28. Ms. 7b4-6: *tasmād devendre sampradāyasaṃkrānter abhāvād abhidheye bhramo yuktaḥ. abhrame 'pi vā dignāgābhiniveśāt tatraiva yojayed vārttikam. na ca paricchedānupūrvyāṃ likhitasaṃcāritāyām evambhramaḥ, viśeṣataḥ prathamadvitīyādināmāṅkasambhavāt. nāpi dignāgānanukūlatvāt tatparihāraḥ, tatra hi stotravyākhyānam eva prathamam anukūlam iti. sthitam etat — yathāprasiddha eva paricchedakramo vārttikakārīya iti. upapattyantareṇāpy eṣa eva kramo 'bhimata iti paricchedāntarārambhe vakṣyāmaḥ.*

considered it to be his last work, incomplete because he was old, tired and lazy and not, as Frauwallner and his followers assume, his first work. Furthermore, even though it is not stated explicitly, Yamāri seems to imply that the PV and the PVSV were not composed at the same time; rather the PVSV was composed after the PV, that is, after the four chapters in verse were completed, and possibly also after other works of Dharmakīrti were composed in between. Can we really reject this opinion? Certainly, it makes us take a fresh look at Dharmakīrti's œuvre. [29] Philology of the past clearly matters here.

With Yamāri's words in mind, let us look anew at the famously bitter introductory verse of the PV. Was it written by a young man who has barely started his career, as assumed by Frauwallner and practically everybody else, or by an old one, as assumed by Yamāri and the Indo-Tibetan tradition in general? [30]

> *prāyaḥ prākṛtasaktir apratibalaprajño janaḥ kevalaṃ nānarthy eva subhāṣitaiḥ parigato vidveṣṭy apīrṣyāmalaiḥ |*
> *tenāyaṃ na paropakāra iti naś cintāpi cetaś ciraṃ sūktābhyāsavivardhitavyasanam ity atra anubaddhaspṛham ||*
>
> On the whole, people are attached to the vulgar, their wisdom/intelligence being deficient, they are not only disinterested in things well-said, but even have aversion to them, afflicted as they are by the impurity of jealousy/malice. Therefore, although I believe that this [work of mine] will not be useful for others, my mind has long since grown attached to repeating what is well-said and thus has become addicted to it.

Having sketched above the discussion on the order of chapters in the PV, we can now use it to substantiate, nuance and supplement the vision of traditional Indian philology as presented in the thoughtful remarks of Sheldon Pollock. To begin with, it is obvious that the discussion fulfils the so-called minimalist definition of philology as "making sense of texts"; to my knowledge, no South Asian commentary attempts to make "non-

29. One would have to start by checking the internal references in Dharmakīrti's work. However, here a word of caution is needed: Such references may have been added at a later time. Gnoli, to my knowledge the only one who criticized Frauwallner's hypothesis, pointed out that two of Abhinavagupta's works refer to one other. See his introduction to PVSV p. xvii, n. 2.

30. See Bu-ston (1932: 154): "After that (Dharmakīrti) composed his 7 treatises and, finally, an auto-commentary on the first chapter of the *Pramāṇavārttika*."

sense" of the text it comments on. [31] Further, just like Western philologists (Pollock quotes Whitney in this connection), Yamāri, as well as all the other commentators mentioned above, assume that there is "a true meaning" of a text and that this meaning is "one and not many." Although the Buddhist tradition and modern scholarship have displayed different and indeed contrasting approaches to the topic of the order of chapters in the PV (the former considers the PVSV to be Dharmakīrti's last work, the latter, his first), we should not lose sight of their common concerns. They both assume that there is a "correct order" of chapters in the PV, and that this order can and should be established and substantiated. Both also agree that the order transmitted by the tradition is unexpected or surprising. Further, among both groups we find voices that suggest that the order of chapters needs to be changed to correspond to a "correct" or "natural" order. And finally, in both groups these voices could not gain large acceptance and the unusual structure of the work (in a move that can be seen as an instance of *lectio difficilior* on a large scale) was mostly given preference as representing the "correct" and "authentic" one.

Further, in both traditional and modern Buddhist philology we see awareness of multiple interpretations of the PV by various commentators. Especially in Yamāri's case we observe an awareness of what one might call *Rezeptionsgeschichte* or a biography of the text, beginning already in Dharmakīrti's lifetime with his personal disciple Devendrabuddhi and ending very close to Yamāri's own time with Jayanta and some unnamed commentators. However, the different interpretations of the text are not all seen as equally valid, and there is no attempt to "make sense" of them, but to refute them in order to retrieve the original form and intention of the text.

Concerning the form, Yamāri's comments go well beyond a discussion of variant readings, interlineal or marginal notes, etc., and can be considered as a short philological treatise concerning the structure and scope of the PV. This discussion comes in addition to an immediately preceding discussion on the so-called *anubandhacatuṣṭaya* where Yamāri

31. This is certainly imaginable, for instance, in a hostile commentary that would attempt to refute the text commented on; for instance, one could imagine a Buddhist commentary on a Mīmāṃsā treatise or vice versa doing so. However, to my knowledge, no such commentary exists in Indian philosophy, certainly not in the classical period. We know of some Jaina commentaries on Buddhist texts, but they do not involve Jaina philosophical presuppositions and attempt only to explain the texts they comment on.

elaborates on the topic (*abhidheya*) and purpose (*prayojana*) of the PV. Discussions of *anubandhacatuṣṭaya*, which are found mainly but not only in Buddhist and Vedānta texts, have received hardly any attention from modern scholarship and should form an important element in our discussions of traditional Indian philology. [32]

Pollock also mentions the *querelle* between the philologist as editor and the philologist as interpreter. Yamāri, as other commentators mentioned above, is to some extent both, but mainly the latter. However, in his case, we should also consider the philologist as a historian of thought. One of the pleasant features of Yamāri's introduction to the PV and PVA is his frequent mention of other philosophers by name. On the Buddhist side, next to Dignāga, Dharmakīrti (*ācārya*, [33] *ācāryakīrti*, *kīrti, vārttikakāra* and *bhāṣyakāra* [34]) and Prajñākaragupta (also as *bhāṣyakāra*), Devendrabuddhi (*ācāryadevendra* etc.), Dharmottara, Kamalaśīla, Ravigupta and Jayanta are mentioned several times; Jñānaśrīmitra, Yamāri's teacher, so far only once as *mitrapāda*; [35] on the rival side, Akṣapāda, Vātsyāyana, Uddyotakara, Kumārila, Akalaṅka and a certain Vardhamāna are mentioned. It is clear that Yamāri had the entire commentarial tradition on Dharmakīrti's œuvre in mind (not only the PV, but especially also the PVin, which is mentioned by name and quoted several times) when he composed his own commentary, and he also made it clear where his preferences lay. As we have seen above, he believes that Dignāga was overestimated by Dharmakīrti and Devendrabuddhi; elsewhere (in passages not discussed here) he is critical of Dharmottara for his brevity and for ignoring the religious dimensions in Dharmakīrti's thought; [36] in the discussion of the

32. Oddly, the topic of *anubandhacatuṣṭaya* is almost completely absent in a volume of essays dedicated to *śāstrārambha*, see Slaje (2008); as far as I can see, the relevant discussions in Buddhist texts are not mentioned there at all.

33. When *ācārya* appears alone, it always refers to Dharmakīrti.

34. This designation is used when he refers to Dharmakīrti as the author of the PVSV, otherwise it is used for Prajñākaragupta.

35. At the time of writing, only 119 folios of the 204 that form the commentary on the *Pramāṇasiddhi*-chapter are available to us.

36. See for instance Ms. 13b1-2: *samudāyasyābhidheyaṃ tāvat vṛttikāraḥ pramāṇasamuccayaṃ manyate. ṭīkākāras tu pramāṇaṃ mukhyam, ānuṣaṅgikaṃ tu pramāṇasamuccayasamarthanam. pramāṇaṃ ca sāṃvyavahārikam eva, na tu lokottaraṃ bhagavadrūpam. prayojanaṃ ca vañcanāvinākṛtāṃ pānāvagāhādiprāptim, na punar abhyudayaniḥśreyasayoḥ prāptiṃ manyate*. "To begin with, the Vṛttikāra (Devendrabuddhi) thinks that the topic of the whole [*Pramāṇavārttika*] is the *Pramāṇasamuccaya*. The Ṭīkākāra (Dharmottara), however, [thinks that] *pramāṇa* [in general] is the main [topic], but a corroboration/vindication of

anubandhacatuṣṭaya, or perhaps better, of the initial statement (*ādivākya*), he explicitly criticizes Dharmottara, Kamalaśīla, Jayanta and others. In each case, he also reports their opinion either by a direct quotation or by a close paraphrase.

Yamāri is also aware that the text he comments on has a history of transmission that produced textual variants. We do not know how many manuscripts he had at his disposal, but he certainly used more than one as is clear from comments such as *... ity api kvacit pāṭhaḥ*. One has to note, however, that the notation of variant readings plays only a marginal role in Yamāri's comments. The reason is, I believe, because Prajñākaragupta's text was relatively well transmitted. We do not know how often such demanding texts as the PVA were studied and copied, but we can safely assume that it was neither copied nor studied very frequently.

Neither in the case of the PV nor in that of the PVA nor of any other work of the Buddhist epistemological tradition can we speak of regional recensions. This is no doubt partly due to the fact that only a small number of manuscripts (not seldom only one) are available to us. But we also have no evidence to assume that if the number of manuscripts at our disposal would have been larger, regional recensions would have emerged. South India seems, at least at present, irrelevant for manuscripts of Buddhist epistemological tradition, but we are also not able to discern regional differences between Eastern and Western regions such as Bihar and Kashmir. The only case in which we could truly speak of the conscious creation of a new recension in the Buddhist epistemological tradition is that of the PV, and this is not due to repeated copying, but to the irksome order of chapters. The new recension, as we know, was not unsuccessful, and indeed the only commentary on all four chapters of the PV that survived in Sanskrit is Manorathanandin's *Vṛtti*. Consequently, almost all Sanskrit editions of the PV follow the new recension, which may be as late as the 11th century. [37]

the *Pramāṇasamuccaya* follows by implication. And [he thinks that] *pramāṇa* [discussed by Dharmakīrti] appertains only to everyday practice; it is not [*pramāṇa*] beyond this world that has the nature of the Buddha. And he thinks that the purpose [of Dharmakīrti's writings] is the attainment of [water for] drinking, bathing, etc., which is brought about without deception, not the attainment of good rebirth and liberation." One is reminded of Stcherbatsky's division of Dharmakīrti's commentators into three schools, the philological founded by Devendrabuddhi, the philosophical founded by Dharmottara and the religious one by Prajñākaragupta.

37. The only exception is Sāṅkṛtyāyana's edition of the verses alone, which is very

Among other familiar criteria used by philologists in both the European and Chinese traditions such as style, narrative, coherence and decorum, coherence is of course of utmost importance and was explicitly invoked by Dharmakīrti himself when commenting on Dignāga. [38] Decorum, on the other hand, is never used, to my knowledge, by Yamāri or in Buddhist philosophical literature in general, and stylistic analysis and narrative are also rather rare. [39] Further, even coherence is not usually used as an argument to modify or reach a more authentic text, but in order to interpret an established text; commentators generally do not also act as editors at the same time, except perhaps in a handful of cases where readings from other manuscripts are reported, and that too often without choosing the preferred reading.

seldom used.

In this connection, one may also draw attention to the relatively widespread occurrence of partial copies of manuscripts. For instance, many manuscripts of the *Nyāyabhāṣya* copy the commentary only on the first three sutras, others copy only book 5, and so on, according to the interest of the reader. Clearly, to understand the development of a certain manuscript tradition, we cannot limit ourselves to scribal and philological considerations alone, but must take into account the way these manuscripts were used. An interesting case in the Buddhist philosophical tradition is the so-called *Vādasthānāni* (the title is uncertain) of Jitāri. This work consisted of an unknown number of chapters, each written as a short independent treatise on topics that were a matter of debate between Buddhists, Brahmin philosophers and Jainas, such as the existence of universals, the proofs of the existence of God, the validity of the Veda, momentariness, Selflessness, philosophy of language, the Anekāntavāda, backward causation (on this chapter see Franco 2015) and so on. We know of four manuscripts of this work: one consisting of a single chapter, the second of two, the third of eleven and the fourth of twenty. Obviously, how many and which chapters were copied in a given manuscript depended on the particular needs and interests of the teacher or student who performed or commissioned the copying. Whether we should consider widely diverging partial copies, which may also rearrange the order of chapters, as different recensions is perhaps a matter of definition; I myself would be reluctant to say that in a case such as that of the *Vādasthānāni* we have four recensions of Jitāri's work. For more information on this work and a diplomatic edition of its first two chapters see Chu and Franco (2016).

38. See the argument in PV 3.294, see also Hattori (1968: 96): if one interprets *taimira* in k.8b as mental cognition, Dharmakīrti says, one would have to face a contradiction with another passage in the PS.

39. As an exception, one may mention the identification of the poetic figure *antadīpaka* in the analysis of the introductory verses of the PVA; see 12b6: *antadīpakaś cāyaṃ hi kāvyaguṇaḥ* referring to *dhīr dhīyate* in PVA v. 2. Yamāri also notes that the wish to create alliteration determines Prajñākaragupta's choice of words in this verse; cf. ... *vidadhātum uddhatadhiyāṃ dhīḥ saṃvide dhīyate*. The discussion on the order of chapters can be seen, of course, as involving criteria of narrative.

Authenticity is a tacitly admitted value; [40] it cannot, however, be considered independently of the deference and reverence that one has towards the great teachers of the past, especially Dharmakīrti in our case. This deference, however, does not lead Yamāri to regard the founders of the tradition as perfect. As we have seen, he speaks openly about Dignāga's mistakes and is willing to accept, at least as a theoretical possibility, that imperfections in the composition of the PV go back to Dharmakīrti himself rather than attribute them against all evidence to his commentator Devendrabuddhi.

As Pollock correctly emphasises, "Indian philology" largely conforms to other philological traditions in assuming that texts are unitary creations embodying the intentions of a single author. However, the human failures of such a single author may also account for imperfections in composition. In the case of the PV, Yamāri points out, the author was old and lazy and therefore the work remains incomplete. Lack of unity, coherence, consistency, self-sufficiency and intelligibility can thus also be attributed to creation by a single author.

This leads us to the opposition between orality and literacy. In the case of the Buddhist epistemological tradition, there was no transition from orality to literacy; rather the two must be considered complementary to each other from the very beginning. [41] The written texts were terse and could not be completely understood without an accompanying oral instruction. Further, it is not the case that orality was completely ignored by those who participated in it. As Yamāri notes, the oral tradition was defective already for Dharmakīrti's earliest commentator Devendrabuddhi (which we, as modern scholars, can confirm when we observe that he,

40. Of course, there are exceptions to this statement. It is certainly a value when one deals with the great thinkers of the past; it is certainly less valued in more entertaining literature such as the *Vetālapañcaviṃśatikā* of Śivadāsa. When one examines the manuscripts of this work, it becomes clear that the scribes felt relatively free to add, skip, summarize or expand upon it. Here too, the variations among the manuscripts cannot be explained only by repeated copying, and one has to consider how these manuscripts were used. The situation is somewhat similar to the circulation of satirical verses, say, in France during the Enlightenment. Such verses circulated only in manuscript form, for their printing would obviously have been censored, and each reader felt free to add couplets of his/her own, if he or she felt inspired to. The attempt to produce a critical edition of the *Vetālapañcaviṃśatikā* of Śivadāsa would be similar to the undertaking of a critical edition of such verses; an impossible and perhaps not quite meaningful task.

41. Dignāga, who is generally accepted as the founder of the Buddhist epistemological tradition, lived ca. 480-540.

along with all other commentators of the PV, is sometimes in the dark about the identity of Dharmakīrti's opponents). The *sampradāya* (transmission of tradition) was, as Yamāri notes, neglected by Dharmakīrti, and once lost, it could not be fully recovered. This unfortunately is not exceptional, but typical. There is not a single philosophical tradition in South Asia where the *guruśiṣyaparamparā* remained unbroken. In the Nyāya tradition, for instance, we observe that already Vātsyāyana is uncertain about the meanings of some sūtras, and similar discontinuities in oral transmissions can be observed in all the other *darśanas*, or in fact in all the other *śāstras*. We also do not have, to my knowledge, quasi-oral *pāṭhabhedas*, as observed by Pollock for the *Śatakatrayam*. Moreover, even if segments of a tradition are unbroken, the oral transmission leaves much behind, to the point that after three or four generations the tradition is lost to a considerable extent, as can be seen, for instance, in the history of Navyanyāya.

To conclude, the above considerations would hardly warrant the assumption that traditional "Indian philology" does not matter or would not matter unless we integrate it into a new kind of philology, on the contrary, and the reasons for this are well known to anyone who tries to read the ancient, and less ancient, Sanskrit texts in the original. The scholarly traditional commentaries deepen our understanding of these texts in innumerable ways. Quite frankly, we would often be lost without them.

Furthermore, the commentarial tradition in South Asia offers much more than philology, even if perceived more broadly than "making sense of texts." We may recall that most of the philosophical works in South Asia were written in the form of commentaries, and even independent treatises are very often, from the point of view of content, nothing but commentaries. In her thoughtful remarks on text, commentary and annotation in Sanskrit philosophical literature, Karin Preisendanz (2008) has pointed out various aspects of commentaries such as preservation of otherwise lost historical information, interpretational innovation, philosophical creativity, intellectual liveliness, and so on. [42] In the case of a

42. This, however, should not make us ignore certain less appealing aspects of the philosophical commentaries. While some commentaries are highly original and philosophically innovative, many more were "unproductive"; while some preserved precious historical information, others brought about (often unintendedly) the suppression of earlier works. Here too Dharmakīrti is an excellent example; his own success and dominant position in medieval Buddhist philosophy eventually led to the disappearance of the œuvre of almost

tradition that "does" philosophy primarily in the form of commentaries, we would be hard-pressed to draw the line where the philology stops and the philosophy begins.

Addendum: Yamāri on Faithfulness and Novelty in Commentaries

One of the most original contributions of Prajñākaragupta to Buddhist philosophy in general and to proofs of life after death in particular is his theory of backward causation or, as it is called in Sanskrit, the doctrine of the future cause (*bhāvikāraṇavāda*). Since Prajñākaragupta's *magnum opus*, the *Pramāṇavārttikālaṅkāra*, is a commentary on the *Pramāṇavārttika*, it is not surprising that Prajñākaragupta attributes this theory to Dharmakīrti, and further even to the Buddha himself in the general formulation of Dependent Origination (*asmin satīdaṃ bhavati, asyotpādād idam utpadyate*). Obviously, the doctrine of the future cause is absent in Dharmakīrti's writings and it seems unlikely that he would have accepted it. This novelty did not escape the notice of other Buddhist philosophers and commentators, [43] who accused Prajñākaragupta of being unfaithful to Dharmakīrti, lit., of the fault of independence (*svātantryadoṣa*). On this point, Yamāri comes to Prajñākaragupta's defence (Ms. 62b7f):

> *ācārye ca bhāṣyam etat. ācāryasya cāniṣṭam tat, kvacid anukteḥ. tataḥ svātantryadoṣo bhāṣyakārasya nidākara evety āha — yuktaṃ paśyāma iti. ayam arthaḥ — na khalu sākṣān noktam ity evāniṣṭaḥ. nāpi tadvadituḥ svātantryadoṣaḥ, mūle 'nudbhinnārthakathāyāḥ sarvatra darśanāt. kiṃ vā dūragamanena? vārttikoktaprapañcasya sarvasya pravacane sākṣād anukteḥ, kiṃ nāniṣṭisvātantryadoṣau? tasmāt svamatasya sādhanam avirodhi vā vicāraramyam upādeyam eveti guṇatrayayogād yuktam iti.*
>
> And this [PVA] is a Bhāṣya on the Ācārya (*i.e.*, on the PV). But this [doctrine of future cause] is not acceptable for the Ācārya because it is not stated anywhere [in his writings]. Therefore, this fault of independence causes nothing but contempt for the Bhāṣyakāra

all his predecessors; even Dignāga's work has almost entirely disappeared in the original Sanskrit and is nowadays available only in Chinese and Tibetan translations. Further examples can be easily adduced, cf. Preisendanz (2008: 611f).

43. This novelty was also noted by Jaina philosophers who refer to the *bhāvikāraṇavāda*, for instance, Anantavīrya points out that this doctrine is Prajñākaragupta's alone, and is not accepted by other commentators of Dharmakīrti such as Dharmottara and Arcaṭa (SVṬ p. 196): *prajñākaraguptasyaiva mataṃ na dharmottarādīnām iti manyate*.

> (*i.e.*, Prajñākaragupta). Therefore, [the Bhāṣyakāra] says: "We see correctly" (PVA$_{(O)}$ 74.5-6). The following is the meaning: Indeed, just because something is not stated directly, it does not [mean that it is] unacceptable. Nor [does it mean that] someone who says [something not directly stated] commits the fault of independence because explanations of things that do not appear in the *mūla* are observed everywhere [in all commentaries]. Why go far? Since all the details stated in the [*Pramāṇa*]*vārttika* are not stated directly in the Buddha's word, doesn't [Dharmakīrti himself commit] the dual faults of stating the unacceptable and independence? Therefore, what establishes/proves one's own doctrine or does not contradict it [and] is pleasant in reasoning, should indeed be appropriated. Thus, because [the doctrine of the future cause] is connected to [these] three qualities, it is correct.

References

BU STON. 1932. *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*. Transl. by E. OBERMILLER. Heidelberg. [Repr. Delhi 1986.]

CHU, Junjie and Eli FRANCO. 2016. "Rare Manuscripts of Works by Jitāri". In: *Sanskrit Manuscripts in China II. Proceedings of a Panel at the 2012 Beijing. Seminar on Tibetan Studies, August 1 to 5*. Ed. by Horst LASIC and Xuezhu LI. Beijing.

FRANCO, Eli. 2015. "Jitāri on Backward Causation (*bhāvikāraṇavāda*)". In: *Buddhist Meditative Praxis. Traditional Teachings and Modern Application*. Ed. by K.L. DHAMMAJOTI. Hong Kong, p. 81-116.

— 2017. "Dharmakīrti". In: *Encyclopaedia of Indian Philosophies*. Ed. by Karl POTTER. Vol. 21. Delhi, p. 51-136.

FRAUWALLNER, Erich. 1954. "Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrti's". In: *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern*. Ed. by Johannes SCHUBERT and Ulrich SCHNEIDER. Leipzig, p. 142-154.

HATTORI, Masaaki. 1968. *Dignāga. On Perception*. Harvard Oriental Series 47. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

KELLNER, Birgit. 2004. "First Logic, then the Buddha? The Controversy about the Chapter Sequence of Dharmakīrti's *Pramāṇavārttika* and the Soteriological Relevance of Inference". *Horin* 11: 147-167.

ONO, Motoi. 1997. "A Reconsideration of the Controversy about the Order of the Chapters of the *Pramāṇavārttika*. The Argument by Indian Commentators of Dharmakīrti". In: *Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Vienna, p. 701-716.

PREISENDANZ, Karin. 2008. "Text, Commentary, Annotation. Some Reflections on the Philosophical Genre". *Journal of Indian Philosophy* 36: 599-618.

PV = *Pramāṇavārttika. Pramāṇavārttika-Kārikā* (Sanskrit and Tibetan). Ed. by Yūsho MIYASAKA. Acta Indologica 2. Narita-shi, 1971-1972.

PVA = *Pramāṇavārttikālaṅkāra* of Prajñākaragupta. Ed. by R. SANKRITYAYANA. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1953.

PVA(o). *Prajñākaraguptas Erklärung der Definition gültiger Erkenntnis*. By Motoi ONO. Vienna, 1999.

PVin [= *Pramāṇaviniścaya*] 1-2. *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya. Chapters 1 and 2*. Ed. by Ernst STEINKELLNER. Vienna, 2007.

PVin 3. *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya. Chapter 3.* Ed. by Pascale HUGON and Toru TOMABECHI. With a preface by Tom J.F. TILLEMANS. Vienna and Beijing, 2011.

PVKP = *Pramāṇavārttikakroḍapattra*. Printed as Appendix to Manorathanandin's *Pramāṇavārttikavṛtti*, ed. Rāhula Sāṅkṛtyāyana, Appendix to the *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* XXIV, 1937.

PVSV = *Pramāṇavārttikasvavṛtti. The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary*. Ed. by R. GNOLI. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.

PVṬ = *Pramāṇavārttikaṭīkā. Karṇakagomin's Commentary on the Pramāṇavrttikavṛtti of Dharmakīrti*. Ed. by Rahula SĀṂKṚTYĀYANA. Repr. Tokyo: Rinsen Books, 1982. [1st ed. Banaras, 1943].

PVV = *Pramāṇavārttikavṛtti* of Manorathanandin. Ed. by Dwarikadas SHASTRI. Varanasi, 1968 [1st ed. 1938-1940].

SLAJE, Walter, ed. 2008. *Śāstrārambha. Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. Wiesbaden: Harrassowitz.

STEINKELLNER, Ernst. 1977. "On the Date and Works of the Naiyāyika Śaṅkarasvāmin". *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 21: 213-218.

— 2013. *Dharmakīrtis frühe Logik*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.

SVṬ = *Siddhiviniścayaṭīkā. Siddhiviniścaya of Akalaṅka Edited with the Commentary Siddhiviniścayaṭīkā of Anantavīrya*. Ed. by MAHENDRAKUMĀR JAIN. 2 vols. Kāśī, 1959.

From Commentary to Philosophy, or *Lectio* and *Disputatio* in Indian Buddhist Commentarial Literature *

Vincent Eltschinger
École pratique des hautes études – PSL University

As one of the editors of the present volume recently argued, "the problem of how to make sense of texts" is "the lowest common denominator of philological practice." [1] And indeed, "[i]f we were to redefine philology [...] we would think of it most simply as the discipline of making sense of texts." [2] This is of course to say that interpretation has played a prominent role in the "reading practices" (Pollock 2015a: 12, 20) we are inclined to regard as cultural declensions of philology understood as a cross-cultural phenomenon calling for historical and comparative analysis. In this perspective, philological practices of the kind Pollock terms "hermeneutical philologies" (2015a: 14) can be expected to have even greater importance in cultures finding themselves in a "hermeneutic situation" (Bazán). [3] This was obviously the case of western medieval Christianity and Indian Buddhism, where legal, moral and soteriological practice was largely dependent on the proper interpretation of a set of scriptures with varying degrees of authoritativeness. In the past decades, the scholarly and intellectual dispositifs of these two cultures have been referred to as "scholasticisms" with increasing frequency, scholasticism being characterized as a set of institution-based, self-conscious and highly sophisticated textual practices developed in order to study, appropriate, harmonize and often defend various types of *auctoritates*, and in which

*. Most sincere thanks are due to François Chenet and Didier Monay for making various books and articles accessible, and to John Taber for carefully reading this paper and making insightful comments, many of which couldn't, however, be incorporated into its final version.

1. Pollock (2015a: 1).
2. Pollock (2015a: 22); see also Pollock (2015b: 114).
3. See below, p. 276, §1.4 and p. 276, n. 27.

commentary played a central role in allowing for literal understanding, doctrinal amplification, and apologetics.

Close scrutiny of the theory and practice of commentary in Latin medieval Europe and Buddhist India reveals interesting structural and functional similarities. Late medieval commentaries and their Buddhist counterparts (at least as far as normative commentarial technique and theory are concerned) (1) consciously make room for debate and dialectics by comprising, generally towards the end of a commentarial sequence, a section devoted to dispelling doubts and responding to objections. (2) Many of these contradictions are explicitly said to be motivated by at least apparent *contradictions* — whether internal inconsistencies, conflict between authorities, or contradiction with reason(ing). (3) Features (1) and (2) can certainly be regarded as points of mere technical interest. However, these concluding sections played an important role in the development of philosophy itself in the two contexts. For whereas the *disputatio* is generally considered to have emancipated itself from the commentary (*lectio*) via the *quaestio disputata*, Buddhist philosophy as we know it from the works of Dignāga (around 500 CE) and especially Dharmakīrti (around 600 CE) is structurally indebted to commentarial strategies formalized first in handbooks of exegetics composed slightly before and after 400 CE. Thus in addition to shedding comparative light on a particular aspect of commentarial technique, the present paper also attempts to follow one thread in the complex genealogy of philosophy in the Buddhist environment, viz. its indebtedness toward "reading practices."

1. Comparing Scholasticisms

1.1 . A few steps in the direction of what can be called "comparative scholasticism" have already been taken in the past. Mention must be made in this connection of an important, though by now largely forgotten French scholar and philosopher, Paul Masson-Oursel (1882-1956), who has made a valuable attempt to approach scholasticism in a cross-cultural way as a *phase* in intellectual and philosophical development. [4] Accord-

4. See Masson-Oursel (1911) and especially Masson-Oursel (1920). On scholasticism and the debate on its nature, see Chenu (1993: 51-60) ("régime mental," p. 52), De Rijk (1985: 82-105, especially p. 82-84), Schönberger (1991), and Solère (2002). Solère (2002) is perhaps the best overview of scholasticism to date. According to him, scholasticism refers to "l'ensemble des méthodes d'enseignement et de discussion en usage dans les

ing to him, scholasticism is not an "épisode, accidentel ou nécessaire, de notre civilisation issue du monde gréco-latin" (an episode that could be *described*), but an "aspect notable de la vie de l'esprit," an "état de civilisation," a "phase peut-être nécessaire de toute pensée" (a phase that could and actually must be *defined*).[5] As a cross-cultural phenomenon, scholasticism is claimed to possess "une certaine généralité"[6] and to exhibit a remarkable degree of synchronicity in the Latin West, in India and in China, three cultural contexts in which it follows a "sophistic" phase with which it shares a fascination for language. According to Masson-Oursel, scholasticism can be defined as "un enseignement qui fonde son autorité sur la lettre d'un texte sacré, interprétée par un corps professoral voué à l'établissement comme à la défense d'une vérité religieuse et porté, pour y réussir, à mettre son concours dans la raison discursive ou formelle."[7] As we can see, Masson-Oursel does not subscribe to any "material" or doctrinal characterization of scholasticism (*e.g.*, in terms of *fides quaerens intellectum*), but searches instead for the structural/formal features of this "pédagogie d'une orthodoxie":[8] the subordination of science and philosophy to a clerically defined agenda, the primacy of the commentarial genre, an inclination for abstraction and formalism,[9] a strong leaning towards encyclopedism and systematic elaboration, an interest in unification and adaptation as well as apologetic concerns in a pluralistic environment.

1.2 . Closer to us, and acknowledging a strong indebtedness to Masson-Oursel ("arguably the founder of the modern discipline of comparative philosophy"[10]), José Ignacio Cabezón has devoted two important contributions to the topic,[11] arguing for scholasticism "as a general and cross-cultural category in the history of philosophy," or else as a "family of intellectual movements that are present in other cultures."[12] Cabezón describes Masson-Oursel's attempt as essentialistic ("scholasticism [could]

écoles et les universités médiévales," and the "formes sous lesquelles s'est manifestée une très large partie de la production philosophique, théologique, juridique et scientifique du Moyen Âge" (Solère 2002: 1299[a]).

5. Masson-Oursel (1920: 124, 124, 128, and 141, respectively).
6. Masson-Oursel (1920: 124).
7. Masson-Oursel (1920: 128).
8. Masson-Oursel (1920: 129).
9. Masson-Oursel (1920: 127).
10. Cabezón (1994: 13-14).
11. See Cabezón (1994) and Cabezón (1998).
12. Cabezón (1994: 11 and 13, respectively).

be exactly defined by uncovering its essential qualities"), committed to historical evolutionism and Hegelian Eurocentrism (with its "goal of achieving objective, impersonal laws through the use of the comparative method"), thus as certainly "naive and outdated," but as "insightful and interesting" in many ways. [13] Cabezón envisions scholasticism as being basically concerned "with reconciling the rational and the experiential aspects of human religiousness" [14] and views in "rationalism and systematicity" [15] some of its key features. He distinguishes eight basic features of scholasticism: (1) "A strong sense of tradition," *i.e.*, "self-identification with a specific tradition [...] and commitment to its preservation," [16] and defence against the intellectual assaults of others. (2) "A concern with language," *i.e.*, "with sacred language (scripture) and its exegesis and with language generally as medium of expression." [17] (3) "Proliferativity," *i.e.*, a "tendency to textual and analytical inclusivity rather than exclusivity," because scholastics opt "for broader [...] canons and for minute and detailed forms of analysis that leave no questions unanswered, no philosophical avenue unexplored." [18] (4) "Completeness and compactness," for, "related to the proliferative tendency of the scholastic mindset is the generally held scholastic tenet that the tradition is complete: that nothing essential to the project of salvation has been neglected." [19] (5) "The epistemological accessibility of the world," *i.e.*, "the belief that the

13. Cabezón (1994: 14).

14. Cabezón (1994: 19).

15. Cabezón (1994: 20). Note also Cabezón (1994: 21): "Scholastics are rationalists. [...] It is always possible for an opponent, real or imagined, to demand a reason, that is, to require that a particular doctrinal assertion be justified; and for the scholastic there is never any theoretical ground for denying the validity of such a request." According to him (*ibid.*), "[s]cholastic rationalism operates in large part to justify religious beliefs as expressed in doctrine." This is in agreement with Chenu's (1993: 55) characterization of scholasticism as a "forme rationnelle de pensée qui s'élabore consciemment et volontairement à partir d'un texte estimé comme faisant autorité." Note the Dominican father's striking formulas about the place of reason in scholasticism: "par un curieux paradoxe, cette méthode d'autorité voisine avec une extrême confiance en la raison" (1993: 57); "[t]oute la scolastique est mue par une confiance en la raison" (1993: 58). In the context of the "formule disputationnelle," Solère (2002: 1309[b]) speaks of a "rationalisme de la scolastique" (see also Schönberger 1991: 73-80).

16. Cabezón (1998: 4). See also Cabezón (1998: 20-21).

17. Cabezón (1998: 5).

18. Cabezón (1998: 5).

19. Cabezón (1998: 5).

universe is basically intelligible." [20] (6) "Systematicity," *i.e.*, "order in exposition." [21] (7) "Rationalism," *i.e.*, the commitment to reasoned argument and non-contradiction," for "scholastics consider reasoning to be integral to the religious path[:] the systematic elucidation of doctrine, the 'elimination' of inconsistency, and the rational defense of tenets are perhaps the most central attributes of scholasticism." [22] (8) "Self-reflexivity," for scholastics "are concerned not only with systematicity and rational argumentation, but with developing criteria for what constitutes a rational argument, that is, with logic as a second-order discourse." [23] Additionally, Cabezón stresses the need for unity and synthesis, for "scholastics are usually dealing with large quantities of disparate textual material that is often contradictory. Part of their self-imposed task is to synthesize this material into an ordered whole." [24]

1.3 . In the present writer's opinion, comparative scholasticism should not, at least not primarily, aim at comparing doctrinal tenets and philosophical arguments, but rather at considering the *intellectual cultures* that were responsible for the formation, the development, and the overall physiognomy of law, the sciences, theology, and philosophy in the two contexts. [25] This includes the institutional environment, the teaching and scholarly practices, the many ways in which knowledge was produced, stored, enriched and made to fructify, etc. In other words, the ambition is to compare, say, structures [26] or, perhaps, "dispositifs de production," rather than intellectual contents. In doing so, the Western medieval environment is to be approached and constructed as a heuristic tool, thus resorting to what is well or at least better known in order to draw research and interpretative hypotheses concerning the social and institutional conditions that presided over the formation and the development of specific ideas in the Buddhist context. In particular, the study of Latin medieval scholarly practices is very likely to help us better assess the extent to which Buddhist philosophical and more generally

20. Cabezón (1998: 5). According to Cabezón (1994: 20), "at the very least everything that is of soteric importance is understandable through rational inquiry."

21. Cabezón (1998: 5).

22. Cabezón (1998: 6). See also Cabezón (1994: 22).

23. Cabezón (1998: 6).

24. Cabezón (1994: 21).

25. For a somewhat programmatic essay on comparative scholasticism, see Eltschinger (2017).

26. The word is used, by the way, by Marie-Dominique Chenu (1993: 66).

"śāstric" texts reflect teaching techniques and practices.

1.4 . Among the many factors that make the Middle Ages so appealing in this connection, one could mention the fact that its philosophical traditions developed in a constant and multi-faceted dialogue with a revelation — if not revelations, if one considers its attitude toward the Aristotelian corpus from the 13th century onward, and the fact that Jews and Muslims were involved in the process —, *i.e.*, the fact that dialectical argumentation and experience had to constantly invent new ways of coming to terms with the Bible, the Church Fathers, and, increasingly, Aristotle. In dependence on this, the Latin Middle Ages developed as an intellectual culture in which commentarial activity played a crucial role in the interpretation and the appropriation of earlier authorities — or, as Bernardo C. Bazán says, "une culture théologique et scientifique centrée sur des textes, [...] une culture en situation herméneutique." [27] The Middle Ages inherited normative divisions of the sciences (the most famous one distributing them into the *trivium* and the *quadrivium*), each field of knowledge having its own *auctoritates* to be relied and commented upon, and intellectually recontextualized. [28] Mention should also be made of the primacy of disputation as a method for teaching, interpreting, inquiring and, in one sense at least, debating and polemicizing. [29] Moreover, most of the

27. Bazán (1985: 25), quoted in Solère (2002: 1301[b]-1302[a]).

28. On the different classifications of knowledge, see Weijers (2015: 45-59). For discussions of authority in scholasticism, see, *e.g.*, De Rijk (1985: 87-89), Schönberger (1991: 103-108), Chenu (1993: 106-131); on the authorities specific to the different disciplines, see, *e.g.*, De Rijk (1985: 89-96), Riché/Verger (2013:119-145), Weijers (2015: 61-75).

29. See Bazán (1985), and especially Weijers (2013 and 2015: 107-137). The word *disputatio* can refer to at least three very different discursive/dialogical situations. First, two forms of *disputatio* should be distinguished, the "eristic/dialectical disputation" (see Weijers 2013: 76-78), which bears no connection with commentarial activity and "clearly seems to follow the ancient tradition of dialectical jousts as described by Aristotle and transmitted by Boethius" (Weijers 2013: 95), and the "scholastic disputation" which, consisting in "opposing contradictory arguments" (*ibid.*), is "aimed at finding the truth of a deep understanding of the problem" and searching for "the right answer to real problems or to teach dialectic and philosophy" (Weijers 2013: 108). The eristic disputation develops in the context of the *logica modernorum*, in the logical compendia called *artes disputandi*, where "the practice of the art of disputation is the central theme of the discussion" (Weijers 2013: 76) and "the *disputatio* is explicitly described as a discussion between an opponent (*opponens*) and a respondent (*respondens*)" (Weijers 2013: 77). One of its four types is the "dialectical disputation," "a duel between an opponent and a respondent" (Weijers 2013: 77). In the 13th century, the eristic disputation gives rise to the *ars obligatoria*, *obligationes* constituting "the logic of a certain form of disputation in

pre-14th-century medieval intellectuals were clerics, be it simply because they were granted legal privileges *as university scholars*. And although, in contradistinction to most of what we know from the Buddhist context, all of them did not belong to the regular clergy, [30] many important philoso-

which each participant tried to induce the other to contradict himself [...]. Serving as a means to teach and check the correctness of dialectical rules, it can be considered both as an exercise and as a preliminary stage for real (*i.e.*, doctrinal) disputation [...]" (Weijers 2013: 77). It is important to note that the scholastic disputation "is not a dialectical duel between two opponents, but the discussion of a question — using dialectical tools of course — between a master and his students or between several masters and bachelors (*i.e.*, students having obtained the first degree)" (Weijers 2013: 121-122). According to Weijers (2013: 122), the scholastic disputation differs from the eristic in at least four ways: "First, it is generally the disputation of a question arising, at least in the beginning, from the reading of texts, especially in the faculties of theology and arts; often it concerns difficulties arising from the text, apparent contradictions or conflicting interpretations. In the faculty of law, it concerns concrete juridical cases, as it did in the 12th-century law schools [...]. Second, it aims at determining (or teaching) the truth, at finding the right answer to the question; its use of dialectical argumentation, especially syllogisms, is geared wholly to this end. Third, the basic structure of the scholastic disputation is quite different from the eristic disputation: after the formulation of the question, arguments are given both for the affirmative and for the negative answer, after which the master gives his solution (usually one of the two positions discussed, but he may propose an alternative by means of distinction) and refutes the arguments counter to this opinion. Fourth, at least three participants figure from an early stage: the master, who proposes the questions, presides over the discussion and gives his solution, the respondent, who gives a preliminary answer, and the opponent, who attacks the respondent's arguments. In more important disputations, several respondents and opponents appear [...]. These two forms of *disputatio* should be distinguished from "public debates, [...] a kind of dialogue on philosophical subjects conducted before a public" (Weijers 2013: 96; on public debates, see also Weijers 2013: 82-84). According to Weijers (2013: 82), "[t]hese public debates may have been inspired by the eristic disputation, which also sometimes took place before an audience. However, they were controversies about questions of philosophical interest and not dialectical jousts, and did not follow the systematic format of the *quaestio* [...]. They were discussions in which two opponents expressed different opinions, defending them with arguments based on authorities or on dialectical reasoning, but they did not obey certain rules and thus differ from both types of disputation we saw above. Let us call them 'debates' to mark the difference (although they too are often called *disputatio* in the written reports)." Importantly, "[w]e may deduce that in these debates one of the two participants was declared victorious, a detail that reminds us of the victories reported by Peter Abelard in his autobiography: he not only defeated his master William of Champeaux in a discussion about universals, but later sent his own students to debate with the same master and his pupils" (Weijers 2013: 83).

30. Philosophers such as Arcaṭa (8th century) and Śaṅkaranandana (10th century?) could have been exceptions to this in that, though Buddhists from a religio-philosophical, doctrinal point of view, they were and remained brahmins.

phers and theologians from the 13th and 14th centuries actually belonged to the mendicant orders of the Dominicans or the Franciscans and thus were as much committed to promoting their own monastic order as they were to defending their own personal views.

2. From *Lectio* to *Disputatio*

2.1 . The teaching methods resorted to by medieval masters have received a lot of critical attention thanks to the work of scholars such as Martin Grabmann, Palémon Glorieux, Lambertus Marie De Rijk, Bernardo C. Bazán and, closer to us, Olga Weijers, to whose decisive contributions the following presentation is heavily indebted. In particular, these and other specialists have shown how the origin of the disputation, admittedly one of the practices most characteristic of the medieval academic landscape, could be traced to the *lectio* ("which means not only the reading but also the explanation of and comments on a text" [31]), from which, in the form of the *quaestio disputata*, it was gradually detached and gained autonomy in the 12th or 13th century depending on the contexts. [32] As remarked almost fifty years ago by P. Glorieux, "[l]a dispute est née de la leçon, par l'intermédiaire de la question," [33] a hypothesis that since then has been widely confirmed: "Such questions raised by the master during the lectures and discussed immediately in the classroom are called *quaestiones*; the term *quaestio disputata* (disputed question) is generally reserved for the written form of questions that have been discussed, to be distinguished from the discussion itself, which is called *disputatio* (disputation).

31. Weijers (2013: 84). See also Weijers (2015: 79-80), Glorieux (1968: 108-122), and Chenu (1993: 67-71) (p. 67: "la *lectio* est acquisition de la science par l'étude des textes. [...] Enseigner, c'est lire, lire au sens technique: le professeur 'lit' son texte; son cours s'appelle une *lectio*, et il se nomme expressément *lector*.").

32. See Weijers (2013, esp. p. 84-88), and Bazán (1985: 31-34). Weijers points to the period between 1150 and 1200 and the circles of Simon of Tournai and his successors (Weijers 2013: 87), the School of Laon for the "resolution of theological problems during the exposition of the Bible" (Weijers 2013: 84), Abelard's famous *Sic et non*, which "sets out to contrast authorities, principally the Church Fathers" (Weijers 2015: 95-96), and other theologians such as Gilbert of Poitiers, Stephen Langton and Robert of Melun.

33. Glorieux (1968: 123). According to Chenu (1993: 67), "[l]e 'style' scolastique peut être ramené à ses éléments simples, [...] à trois procédés, dont la progression figure d'ailleurs à la fois leur genèse historique et leur progrès technique: on est passé de la *lectio* à la *quaestio*, puis de la *quaestio* à la *disputatio*." See also De Rijk (1985: 99-101) and Solère (2002: 1302[a]).

[...] When the questions are completely separated from the explanations of the texts, not only in time but also in subject, and thus become an independent exercise, we see the birth of the *disputatio* in the sense of the scholastic disputation." [34] According to Anthony Kenny, "[p]erhaps the *disputatio* simply grew out of the other and older vehicle of professional instruction: the *lectio*, or lecture. In the course of expounding a text a commentator, from time to time, is bound to encounter difficult passages which set special problems and need extended discussion. When we are dealing with a sacred or authoritative text, the difficult passages will have given rise to conflicting interpretations by different commentators, and the expositor's duty will be to set out and resolve the disagreements of previous authorities. Thus the *quaestio* arises naturally in the course of the *lectio*, and the disputation and the lecture are the institutionalized counterparts of these two facets of a method of study oriented to the interpretation of texts and the preservation of tradition." [35] This interpretation of the historical development of the *disputatio* out of the *quaestio* via the *quaestio disputata* is further confirmed by O. Weijers, according to whom "there seems to be no doubt that *quaestiones* developed out of commenting on basic texts during the lectures. The divergence or obscurity of the authoritative texts suggested that comparison and critical analysis, along with dialectic, was used. This provided the occasion for a discussion on a theological issue, in which dialectic played a role — a discussion about a *quaestio*. The question here was thus initially a problem of interpretation. [...] With the help of dialectic, from Abelard onwards, the masters developed a complete method of teaching and research based on the systematic and well organised discussion of such *quaestiones*. [...] At the same time the collections of *Sentences* (the most famous was Peter the Lombard's) established a form of systematic theology in which we also find questions arising from the discrepancies between authorities and being discussed with a certain amount of dialectical argumentation." [36] Thus "the divergence between different authorities or between different parts of the same authoritative text" [37] likely was one of the driving forces in the development of the *quaestio* as an exegetical and doctrinal device destined to "to teach the meaning of the text but also to try to understand

34. Weijers (2013: 87).
35. Kenny and Pinborg (1982: 25).
36. Weijers (2013: 85), summarizing Bazán (1985).
37. Weijers (2013: 85-86).

and clarify the problems implied by it." [38]

2.2 . The presence of a contradiction and the discussion of antithetical propositions are definitory features of the question. These were foreshadowed in the writings of Aristotle [39] and especially Boethius who, in his *In Topica Ciceronis Commentaria*, defined the *quaestio* as a *dubitabilis propositio*, "a proposition which one can doubt." [40] And in his *De differentiis topicis*, the same Boethius characterizes a question as *in dubitationem ambiguitatemque adducta propositio*, "a proposition leading to doubt and uncertainty." [41] Thus according to Boethius, a question always entails doubt and contradiction: "A question comprises at the same time an affirmation and a negation; for by the very fact that it is subject to doubt it seems to include a contradiction" (*ibid.*, 1049 B). This contradictoriness is reflected in the most frequent expression of the question, the *utrum... an...* ("whether... or...") formula. In the first half of the twelfth century, Gilbert of Poitiers (1076-1154) elaborated on Boethius's definitions. While agreeing that a contradiction is always involved in a question, he emphasized that "doubt is only present when valid arguments seem to support both parts of the question, the pro and the contra." [42] Hence the characteristic form of the question from the first part of the 13th century onward: "First the question — which could be answered by yes or no — was formulated,

38. Weijers (2013: 86). Among the other factors, mention can be made of questions concerning "difficult points, obscure expressions or intriguing features" (*ibid.*). See also Chenu (1993: 71), and Panofsky's interesting remarks in Panofsky (1957: 65ff).

39. As remarked by Weijers (2013: 74), opposing pro and contra arguments in order to arrive at a solution comes very close to "the *aporia* method of Aristotle," sometimes referred to as "diaporematic," where "*diaporein* means to find a way amidst thoroughly explored difficulties," whereas "the solution is called *euporia*, which means 'solve the *aporia* in a satisfactory way'" (Weijers 2013: 35, referring, *e.g.*, to *Metaphysics* III,1, *Topics* I,2, and *Ethics* VII,1, where "one presents a problem [*aporia*], introduces the conflicting opinions of philosophers, solves the difficulties and formulates the new opinion" [Weijers 2013: 36]). Note, by the way, that "*[a]poria* was translated by Boethius as *dubitationes*, or doubts, in his version of the Aristotelian treatise *On interpretation*" (literally, an *aporia* is "a difficulty obstructing the way" [*ibid.*], *i.e.*, "problems arising from the fact that the savants of the past disagree about them or that valid arguments can be found for both sides" [*ibid.*]). Schönberger (1991: 52) describes the question as "eine durch einen Widerspruch erzeugte Aporie." On the "method of the *aporiai*," see Weijers (2013: 35-38). On the relationship with Aristotle's *aporia*, see Chenu (1993: 79).

40. *Patrologia Latina* 64, 1048 D, quoted and translated in Weijers (2013: 75).

41. *Patrologia Latina* 64, 1174 B, quoted in De Rijk (1985: 227, n. 25).

42. *Expositio in Boecii librum de trinitate* (ed. Häring, p. 63, quoted in Schönberger 1991: 53, n. 78), translation Weijers (2013: 79).

then arguments (based on authoritative texts or on dialectical reasoning) for the two possible answers were given. Next the master provided a 'determination' or 'solution' (*i.e.*, the definitive answer to the question along with the justification), and finally there was a refutation, also given by the master, of the arguments given for the opposite position." [43] This situation helps define both disputation as an art or a method and dialectic as the technique of argumentation proper, since "disputation is the art of discussing correctly — in other words to use serious argumentation to debate doubtful or contradictory propositions and prove which position is valid and which not. [...] [T]his art is the art of dialectic, since Ancient times considered the foundation of all rational inquiry." [44] In his *De differentiis topicis*, Boethius defined an argument as "a reasoning (*ratio*) that makes a dubious matter trustworthy" (*argumentum autem ratio est quae rei dubiae faciat fidem*). [45] In the context of the discussion of a question, *ratio* as rational argument or dialectical reasoning (particularly syllogisms) is appealed to in addition to other sources for valid argumentation, such as *auctoritas*, (the quotation of an) authority or authoritative text, and *experientia*, experience, "that is to say perception of the real world by the sense," [46] or "experimental verification, meaning essentially the observation of reality, the way in which we experience reality." [47]

2.3 . What was to become the disputed question, *i.e.*, what was called *dubia*, *quaestiones* or *dubitationes*, originally was allotted a specific (and rather limited) part toward the end of the commentary, at least in the

43. Weijers (2013: 124). As Chenu points out, *objicere/objectio* do not always have the meaning we are familiar with: "*objicere*, c'est *inducere rationes*, donner des raisons pour l'une ou l'autre partie, et non pas opposer un fait ou un raisonnement à une thèse au préalable établie" (Chenu 1993: 79). In the same way, the *sed contra* arguments are not aimed at refuting the objections; rather, they consist in *rationes quae sunt ad oppositum*: "La seconde série d'arguments n'est pas *contre* la première série, elle est *pour* la seconde partie de l'alternative et ne s'oppose qu'*indirectement* aux arguments donnés pour la première. Ce qui s'oppose *directement* aux arguments combattus du point de vue de la thèse établie dans la détermination, ce sont les réponses qui suivent le corps de l'article, les *responsiones ad objecta*, c'est-à-dire réponses aux *arguments* [...], qu'ils soient de la première ou de la seconde série, dès lors qu'il s'écartent de la thèse" (Blanche 1925: 177-179, quoted in Chenu 1993: 80).

44. Weijers (2013: 105).

45. *Patrologia Latina* 64, 1174 B, quoted and translated in Weijers (2013: 75).

46. Weijers (2013: 101).

47. Weijers (2013: 142-143), referring to Imbach (2010).

commentaries in the form of *lectiones* [48] that were very common in the Paris Arts faculty between 1230 and 1260: "Commentaries in the form of *lectiones* [...] resembled the traditional literal explanations. They were divided into units of reading or lessons (*lectiones*), and each *lectio* had several fixed elements. The divisions of the commented passage (into several sections and subsections) are set out at the beginning of each *lectio*. The exposition or paraphrase (*expositio* or *sententia in speciali*) then follows; this is sometimes preceded by the *sententia* (*in generali*; alternatively called the *intentio*), in other words the general meaning, so that the reader is given the broad sense of the passage before the commentary moves to literal analysis. The final section, sometimes following an *ordo* or *ordinatio* (describing the place of the passage within the text and the order of its parts) contained the *dubia* or *quaestiones*, questions or uncertainties arising from the text." [49]

3. The Theory of Indian Buddhist Commentary

3.1 . As we have seen above, P. Masson-Oursel and J.I. Cabezón have insisted on commentarial activity as a defining feature of scholasticism regarded as a transcultural phenomenon, and cursory comparisons between Indian and medieval commentaries are not rare, as is testified by some pages of Madeleine Biardeau, likely the greatest among 20th-century French exponents of Indian philosophy. [50] The centrality, the abundance and the diversity of commentarial activity have long been recognized as

48. See Weijers (1996: 42-44).

49. Weijers (2015: 81); Weijers (1996: 42).

50. In her influential presentation of classical Indian philosophy in the *Encyclopédie de la Pléiade*, M. Biardeau quotes É. Gilson (1969: 83) and Thomas Aquinas (*Commentary* on *Ethics*, I, 2, as quoted in Chenu 1959: 135; Biardeau 1969: 87-88). She writes (1969: 87): "Le travail philosophique [en Inde ancienne, VE], de plus, semble s'être fait moins dans une méditation solitaire et désintéressée que dans la relation de maître à disciple, où le maître expose sa doctrine en y incluant les débats avec ses adversaires. C'est pourquoi les commentaires philosophiques prennent une forme essentiellement scolastique qui tient à la fois de la leçon et de la dispute médiévales, tandis que les textes indépendants rappelleraient plutôt les disputes 'quodlibétiques.'" Biardeau alludes several times to scholasticism: "Disons donc simplement que la pensée brahmanique n'entre pas telle quelle dans nos catégories. En deçà de la distinction entre philosophie et théologie, elle se présente néanmoins comme une scolastique de plus en plus subtilement élaborée à partir de textes religieux intangibles" (1969: 92). "Les [les systèmes philosophiques, VE] considérera-t-on alors comme de la 'théologie', en tenant compte de leur relation essentielle à une révélation? Ce serait encore rester dans une problématique occidentale

an essential component of intellectual life in ancient India understood as a (set of) traditionalist culture(s) averse to anything perceived as "new." As was pointed out by many specialists, however, commentaries often were, in India as elsewhere, a vehicle for (more or less discrete) innovation, and the adjective "new" was by no means universally perceived as deprecatory. [51] Be that as it may, in spite of several seminal studies, the Indian commentary has not received the systematic attention it deserves. [52] As even a superficial look at Indian commentaries suggests, raising objections and responding to them belong to the most congenial tasks and, as a point of fact, actual activities of Indian commentators. Here again, studies, and especially statistically based analyses of specific corpora are missing, and the extent to which this objection-and-answer structure has been normatively theorized as a mandatory feature of commentaries remains unclear. There is, however, at least one ancient Indian textual tradition that consciously theorized it as a necessary part of a commentary. Indeed, from at least the **Vivaraṇasaṅgrahaṇī* (VivSg, Tib. *rNam par bśad pa bsdu ba*) of the *Yogācārabhūmi* (YoBh, 4th century CE ?), [53] a tradition of Indian Buddhist scholastics has construed *codyaparihāra*, "responding to(/refuting) objections," [54] as a necessary component of Buddhist canonical exegesis,

où, même au Moyen âge, la distinction entre une pensée 'naturelle' et rationnelle pure et une pensée théologique s'appuyant sur le donné révélé est claire" (1969: 89). "Parce qu'elle avait rencontré la philosophie grecque (peut-être la seule philosophie spéculative ancienne qui se soit présentée comme uniquement rationnelle, sans présupposé religieux), la pensée médiévale chrétienne savait parfaitement qu'il y avait deux ordres de connaissance: la connaissance de foi, fondée sur un donné révélé partiellement perméable au travail de l'intelligence humaine, mais que celle-ci n'eût jamais pu découvrir, et la connaissance naturelle, où la raison s'exerce souverainement sur l'expérience qu'elle a du monde et construit sa vérité avec les critères de validité interne qu'elle se donne, n'ayant d'autre limite que son pouvoir actuel de connaissance" (1969: 90). Other direct allusions to scholasticism in indological scholarship include, *e.g.*, Gerhard Oberhammer, Ernst Prets and Joachim Prandstetter's three-volume *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien* (1991-2006), and Gary Tubb and Emery R. Boose's *Scholastic Sanskrit, A Manual for Students* (2007).

51. See, *e.g.*, Biardeau (1969: 83-96), Ratié (2013: 425-438), and Seyfort Ruegg (forthc.).

52. See Chenet (1998), Hulin (2000), Preisendanz (2008), and Pollock (2015b).

53. Although the work is commonly known as **Vivaraṇasaṅgrahaṇī*, its original Sanskrit title more likely was **Vyākhyā(na)saṅgrahaṇī* (see Delhey 2013: 539, and below, p. 284, n. 56). On the YoBh, a bulky and essentially composite *summa* of early Buddhist idealism (Yogācāra, Vijñānavāda), see Schmithausen (1969) and Delhey (2013); on the VivSg, see Nance (2012: 167-212), on which significant parts of what follows are based.

54. Or "objections and responses," which amounts to the same, depending on the Tibetan translation of *codyaparihāra*: *rgol ba'i lan* (see below, p. 284, n. 56 and p. 285, n. 57),

a component that, as its Latin counterparts, was gradually allotted the final part of a commentarial sequence. Interestingly, this aspect of a commentary was also regarded by Indian Buddhist intellectuals as triggered by *contradictions* (*virodha*) — either in the form of internal inconsistencies or in the form of contradictions with reason(ing). And as we shall see, this doctrinal and apologetic complex can also be shown to be at the heart of later Buddhist philosophy. In other words, a defining feature of scriptural commentary can be regarded, if not as having given rise directly to philosophy in the Buddhist environment, at least to have become an essential element of the Buddhist philosophers' way of accounting for their own philosophical and apologetic enterprise.

Strictly speaking, the VivSg is dedicated, not so much to commentary as (a) literary genre(s), as to the way in which a Buddhist preacher (*dharmabhāṇaka*) should explain the canonical scriptures in a catechetic, apologetic and proselytical vein.[55] The VivSg starts with the following summary of its contents: "What is the summary of explanation (**vyākhyā[na]saṅgraha[ṇī]*$_{VE}$)? A general account [encompasses]: 1. The corpus 1.1. Phrasing 1.2. Meaning 2. Explication 2.1. Teaching 2.2. Prompt 2.3. Meaning 2.4. Responding to objections 2.5. Connection 3. The dharma preacher 4. Exposition 5. Assembly 6. Listening 7. Brief and extensive praise of the Buddhas 8. Rewards of training."[56] Explaining all these items would bring only very little in the present context. Let it be noted that "responding to objections" is one of the five aspects of "explication," which the VivSg presents as follows: "Having first investigated the corpus of *buddhavacana* ["Word of the Buddha"$_{VE}$], one should seek out all ten forms of meaning — or whichever is suitable — in the scriptural texts (*gsuṅ rab*, **pravacana*). Having done so oneself, one should teach these to others. Accordingly, a *dharma* preacher should engage in the practice

reflecting an analysis as a genitive *tatpuruṣa*, and *brgal ba daṅ lan* (see below, p. 288, n. 69), reflecting a *dvandva* interpretation.

55. For a description of the Buddhist preacher in the VivSg, see Nance (2012: 187-188).

56. YoBh, VivSg D *'i* 48a1-2: *rnam par bśad pa bsdu ba gaṅ źe na | spyi sdom ni |lus daṅ rnam par bśad pa daṅ| |tshig 'bru daṅ ni don ñid daṅ| |chos daṅ kun nas sloṅ ba daṅ| |don daṅ rgol ba'i lan daṅ ni| |mtshams sbyar ba daṅ smra ba daṅ| |bśad daṅ 'khor daṅ ñan pa daṅ| |saṅs rgyas bsṅags pa bsdus pa daṅ| |rgyas daṅ bslab pa'i phan yon yin|*. Translation Nance (2012: 167-169). On **vyākhyā(na)saṅgraha(ṇī)* as a rendering of Tib. *rnam par bśad pa bsdu ba*, cf. ASBh 142,11: *vyākhyāsaṅgrahamukham*, and see above, p. 283, n. 53. As noted by Nance himself (2012: 254, n. 1), he has "shifted the order in which these topics are listed in the opening verse to track the order in which they are treated in detail in the ensuing text."

[of teaching] by explicating in five ways those *sūtra*s [...]. First, he should expound the teachings. After that, he should expound the prompt. After that, he should expound the meaning. After that, he should expound responses to objections. After that, he should expound connections." [57] As we can see, the Buddhist preacher first "privately" analyses the twelvefold canon [58] (*dvādaśāṅgapravacana*) according to, or by identifying, ten different kinds of meaning. [59] It is only once he has secured this understanding for himself that he turns to exegesis proper (1) by locating the explicated text in the twelve canonical "genres" or registers, (2) by identifying the "prompt," *i.e.*, discerning the motivation (turn one away from desire; instruct him; gladden him) behind the explicated text, (3) by ascertaining its summary and literal meanings (the latter by "indicating synonyms, [...] the corpus, [...] etymological derivation, and analyzing into aspects"), (4) by formulating and answering possible objections, and (5) by demonstrating its syntactic "connection" and semantic completeness.

Accounting for what triggers objections (whether expressed by oneself or by others [60]), our text resorts, in addition to simple misunderstanding, doubtful synonymity(?) and reconditeness, [61] to two types of

57. YoBh, VivSg D *'i* 54a1-3: *de ni re źig saṅs rgyas kyi bka' 'i lus yin te | de'i phyir gsuṅ rab la don bcu po de dag thams cad dam gaṅ yaṅ ruṅ ba yoṅs su btsal bar bya'o || de ltar bdag ñid kyi don du yoṅs su btsal nas gźan dag la bstan par bya'o || de ltar* [...] *mdo sde la chos smra bas rnam pa lṅas rnam par bśad pas 'jug par bya ste | daṅ por chos brjod par bya'o || de'i 'og tu kun nas sloṅ ba brjod par bya'o || de'i 'og tu don brjod par bya'o || de'i 'og tu rgol ba'i lan brjod par bya'o || de'i 'og tu mtshams sbyar brjod par bya'o ||*. Translation Nance (2012: 181). See also YoBh, VivSg D *'i* 48a3 and Nance (2012: 169).

58. The twelve "members" (*aṅga*) are: (1) *sūtra*s, (2) melodic verses (*geya*), (3) prophecies/predictions (*vyākaraṇa*), (4) verses (*gāthā*), (5) inspired utterances (*udāna*), (6) circumstantial narratives (*nidāna*), (7) parables/stories (*avadāna*), (8) ancient narratives (*itivṛttaka*), (9) accounts of former lives (*jātaka*), (10) extensive scriptures (*vaipulya*), (11) fabulous accounts (*adbhutadharma*), (12) instructions (*upadeśa*). The VivSg explains "instructions" as "matrices" (*mātṛkā*) and *abhidharma*, *i.e.*, Buddhist dogmatics. See Nance (2012: 181-183), and more generally Lamotte (1976: 159-161) and Nattier (2004).

59. On the ten types of meaning, see Nance (2012: 174-180).

60. According to YoBh, VivSg D *'i* 55b5: *raṅ gis gleṅs pa'am gźan gyis brgal ba*.

61. The Tib. expression *śin tu lkog tu gyur pa* generally renders Skt. *atyantaparokṣa*, "radically imperceptible," which, in later Buddhist epistemology, refers to those states of affairs that are unempirical/transempirical, *i.e.*, neither directly perceptible (*pratyakṣa*) nor inferable (*anumeya*). This interpretation may, however, be somewhat anachronistic, for the example adduced by the VivSg, the (inner) self (**adhyātma*, **ādhyātmika*?) does not, properly speaking, point to a radically imperceptible object, but rather to what is technically known as an *avyākṛtavastu* or "unanswered question/point" (as in questions such as "Is the soul different from the body or not?," "Does a Buddha survive after death

contradiction. According to the VivSg, "[i]n brief, objections are of five kinds. [Not understanding the meaning:] There is nonunderstanding of the meaning, where a person who has failed to understand inquires, 'What is the meaning of this phrase?' [Verbal contradiction:] There is verbal contradiction, where [it is objected that] 'what is said by the Blessed One here [contradicts] what he previously said on another occasion.' [Contradiction with reason:] There is contradiction with reason, where a passage appears to contradict the four modes of reasoning. [Appearance (in) multiple parts:] There is the appearance [of one meaning] across multiple parts [of a text or texts], as [when one hears], 'The Blessed One taught this very meaning in this or that [place], with many synonyms.' [Extremely recondite:] [Finally, one may encounter objections] due to an extremely recondite [teaching] — *e.g.*, 'What is the inner self? Does it exist, abiding as permanent, stable, eternal, and truly real?'" [62] The first type of contradiction relates to what is known among Indian scholastics as *pūrvāparavirodha*, *i.e.*, "contradiction/incompatibility between successive statements," a type of rhetorical defect generally regarded as a hallmark of untrustworthiness. [63] According to the VivSg, this type of objection is answered by exhibiting the intention underlying these apparently contradictory *loci*. [64] As for contradiction with reason (*yuktivirodha*), it points to a given statement's failure to meet the requirements of reason(ing) (*yukti*), an important concept that, as we shall see, was given at least two different interpretations within Buddhist scholastic circles. The type of

or not?"). The VivSg's explanation of the response to be given to this type of objection leaves no doubt about this (YoBh, VivSg D *'i* 56a2-6, see Nance 2012: 186-187).

62. YoBh, VivSg D *'i* 55b5-7: *de yaṅ mdor bsdu na rnam pa lṅas rgol te | don ma rtogs pa ni ma rtogs pas tshig 'bru 'di'i don ci yin źes rgol lo || tshig 'gal bas ni 'di lta ste bcom ldan 'das kyis sṅar ni gźan du gsuṅs la 'dir ni gźan du gsuṅs so źes bya ba lta bus so || rigs pa daṅ 'gal bas ni gaṅ la rigs pa bźi daṅ 'gal ba kun du snaṅ bas so || cha du ma kun du snaṅ bas ni 'di lta ste | bcom ldan 'das kyis de daṅ der rnam graṅs du mas don de ñid yoṅs su bstan pa lta bus so || śin tu lkog tu gyur pas ni 'di lta ste | naṅ gi bdag gaṅ yin pa de ni rtag pa daṅ brtan*[1] *pa daṅ ther zug daṅ yaṅ dag pa de kho na bźin du gnas par 'gyur ba de lta bu yod dam źes bya ba la sogs pas so ||*. [1]em. : *bstan* D. Translation Nance (2012: 185).

63. On *pūrvāparavirodha*, see, *e.g.*, Eltschinger (2007: 108-109).

64. YoBh, VivSg D *'i* D56a1-2: *'tshig 'gal ba la ni dgoṅs pa yaṅ dag par bstan pas rjes su mthun par bya ba'o || tshig 'gal ba la dgoṅs pa yaṅ dag par bstan pas rjes su mthun par bya ba ji ltar cha du mar snaṅ ba daṅ | śin tu lkog tu gyur pa la yaṅ de daṅ 'dra'o ||*. "[Verbal contradiction:] [Passages] should be made to concord via indicating the intention [underlying them]. One should proceed likewise in cases of appearance in multiple parts and extremely recondite teachings." Translation Nance (2012: 186).

reason(ing) involved in our passage plays on two possible meanings of the Sanskrit word *yukti* = *yoga* (and the English word "reason"): reason as *causa fiendi* and reason as *causa cognoscendi*, the latter (the logical one) being understood as relying on, or reflecting, the former (the ontological one). This type of reason(ing) is regarded as fourfold: reason(ing) (based) on the realization of an effect (*kāryakaraṇayukti*), reason(ing) (based) on mutual dependence between entities (*apekṣāyukti*), reason(ing) that proves by means of arguments (*upapattisādhanayukti*), and reason(ing) (based) on the true nature of things or the way things are (*dharmatāyukti*). [65] Unfortunately, the VivSg has only very little to say about the kind of answer that should be given in such a case: "[Contradiction with reason:] One should offer a response by indicating a *kālāpadeśa*, by indicating the four modes of reasoning, and by indicating the connection between the cause and the result, saying 'This is the result of such-and-such a cause.'" [66] This brief description entails three elements. While responding, the explicator first can point to the fact that the claim underlying the objection is simply unbuddhistic by showing that it is a *kālāpadeśa*, literally a "black/detrimental teaching." Teachings of that sort are purported by some alleged (or self-appointed) authority to have been made by the Buddha himself and can be shown, on closer analysis, neither to conform to the sermons (*sūtra*) and the discipline (*vinaya*) preached by the Buddha nor to reflect the way things actually are (*dharmatā*). [67] Second, the explicator can answer by showing that the statement under scrutiny actually conforms with the standards of rationality as defined by the above-mentioned four types of reason(ing). Finally, he can prove the rationality of the commented text by resorting to causality, *i.e.*, by demonstrating that things actually behave as they are said to do. As one can see, the three strategies overlap to a great extent: "the way things are" (*dharmatā*) is common to methods 1 and 2, and methods 2 and 3 both resort to causality. In other words, demonstrating that the scriptural statement commented upon does not contradict reason(ing) amounts to showing that it is consonant with the

65. On the four types of reason(ing), see, *e.g.*, Sakuma (1990: II.99-102, nn. 596-605), Yoshimizu (1996: 114-119, n. 85), Deleanu (2006: II.494-495, n. 74), Eltschinger (2010a: 555-558).

66. YoBh, VivSg D *'i* D56a2: *rigs pa daṅ 'gal ba ni nag po bstan pa daṅ rigs pa bźi bstan pa daṅ che ge źig gi 'bras bu 'brel pa bstan pas lan gdab par bya ba'o* ||. Translation Nance (2012: 186). How does Nance's translation fit with Tib. *che ge źig gi 'bras bu 'brel pa*?

67. On *kālāpadeśa* and its contrary the *mahāpadeśa*, see Eltschinger (2014: 203-207).

rest of Buddhist scriptures and that it conforms to reality itself interpreted, in a characteristically Buddhist way, as an entangled web of causal processes.

3.2.1. There is little doubt that Vasubandhu (active around 400 CE?), himself a Yogācāra author, knew the VivSg as he composed his influential *Vyākhyāyukti* (VY), a manual of scriptural exegesis with a strong leaning toward apologetic on behalf of the Mahāyāna (the "Great Vehicle" toward salvation and enlightenment). [68] Vasubandhu's VY is not only far more exhaustive than the VivSg in its treatment of *codyaparihāra*; it is also working with a fairly different — one is tempted to say a new — concept of rationality. The treatise starts with the following words: "How should one discuss the *sūtra*s? [One should do so] via five aspects (*ākāra*). One should state the purpose (*prayojana*) of the *sūtra*; the summary meaning (*piṇḍārtha*); the meaning of the phrases (*padārtha*); connections (*anusandhi*); and the two: objections and responses (*codyaparihāra*). The two — objections and responses — are collapsed into one [aspect], since the responses offered pertain to the [particular] objections [raised]. [...] From the objections and responses, [one may understand] that [the text] does not contradict reason and that there is no contradiction between those [texts] that are earlier [and] later." [69] As we can see, (1) Vasubandhu re-organizes the VivSg list by replacing "teaching" and "prompt" by "purpose," by dividing "meaning" into "summary meaning" and "meaning of the phrases," and inverting the order of items 4 and 5, "objections and responses" and "connections"; (2) Vasubandhu also regards suspicion of internal incon-

68. Previous work on Vasubandhu's understudied VY includes Cabezón (1992), Skilling (2000), Horiuchi (2007 and 2009), and Eltschinger (forthc.)

69. VY 6,5-7,4 (P *si* 33b4-34a1, "2.1. The five means of interpretation"): *ji ltar mdo sde rnam par bśad par bya źe na | rnam pa lṅa dag gis te | mdo sde'i dgos pa daṅ | bsdus pa'i don daṅ | tshig gi don daṅ | mtshams sbyar ba daṅ | brgal ba daṅ lan gñis brjod par bya'o || [...] brgal ba daṅ lan gñis gcig tu bya ba ni brgal ba'i lan gdab pa'i don gyi phyir ro || [...] rigs pa daṅ mi 'gal ba daṅ | sṅa phyi mi 'gal ba ni brgal ba daṅ lan las yin pas na [...] ||*. Translation Nance (2012: 6-7) (brackets mine). The Sanskrit words in brackets are borrowed from Haribhadra's AAA (15,24-26), which cites the VY's initial verse (VY 6,9-12 [P *si* 33b5-6], quoted in Skilling 2000: 318): *prayojanaṃ sapiṇḍārthaṃ padārthaḥ sānusandhikaḥ | sacodyaparihāraś ca vācyaḥ sūtrārthavādibhiḥ || iti pañcabhir ākāraiḥ sūtraṃ vyākhyātavyam iti vyākhyāyuktau nirṇītam |*. "It is stated in the *Vyākhyāyukti* that a *sūtra* must be commented upon via five aspects: 'Those who expound the meaning of a *sūtra* should state [its] purpose together with the summary meaning, the meaning of the phrases together with the connections and the objections and responses.'" To be compared with ASBh 142,11-12, with *abhiprāya* for *piṇḍārtha* (Nance 2012: 154).

sistencies and contradictions with reason as what motivates responses to objections, the final element of a scriptural commentary.

3.2.2.1. Let us consider two examples of internal inconsistencies, both of which pertain to important aspects of Buddhist dogmatics: the nature of the mind and (the retribution of) action. Here is the first objection, concerning the nature of the mind: "Among these[, let us now turn to] objections [pointing] to internal contradictions. For example, somewhere [the Blessed One] speaks as follows: 'What is called the mind, what is called the internal organ, and what is called cognition, inasmuch as it perishes every night and day and perishes at every moment, every second, every instant, appears [as] another in many ways and in many respects when it appears, and disappears [as] another [in many ways and in many respects when it disappears].' But somewhere [else, the Blessed One] speaks as follows: 'What is called the mind, what is called the internal organ, and what is called cognition, having been fortified over a long time (**dīrgharātram*, BHSD, SWTTF) by faith, having been fortified by morality, generosity and insight, goes upwards to [its] future state (**samparāya*?), goes to distinction [and] reaches heaven (**svargopaga*? SWTTF).' How can a momentary (**kṣaṇika*) mind [be said to] go upwards in a future time?" [70]

70. VY 169,21-170,9 (P *si* 101a5-b2, "pūrvāparaviruddha(1)"): *de la sṅa phyi 'gal bar brgal ba ni dper na kha cig las 'di skad du sems śes bya ba'am yid ces bya ba'am rnam par śes pa źes bya ba 'byuṅ ba gaṅ yin pa de ni mtshan mo daṅ ñi mo de daṅ de dag 'das śiṅ skag cig daṅ thaṅ cig yud tsam de daṅ de dag 'das pas rnam pa du ma daṅ rnam pa sna tshogs maṅ po gźan skye źiṅ skye la gźan 'gag ciṅ 'gag go źes bya ba gsuṅs pa daṅ | kha cig las yaṅ 'di skad du sems śes bya ba'am yid ces bya ba'am rnam par śes pa źes bya ba 'byuṅ ba gaṅ yin pa de ni yun riṅ po nas dad pas yoṅs su bsgos | tshul khrims daṅ gtoṅ ba daṅ śes rab kyis yoṅs su bsgos pas tshe rabs phyi ma la goṅ du 'gro źiṅ khyad par du 'gro ba daṅ mtho ris su ñe bar 'gro ba yin no źes gsuṅs pa la ji ltar na sems skad cig pa tshe phyi ma la goṅ du 'gro bar 'gyur |*. In the first passage, Vasubandhu is quoting from the *Markaṭasūtra*, of which we fortunately have the Sanskrit (see Tripathi (1962: 115-120), *Traité* III.1165-1167, and Chung (N.D. 102) for further references): *yat punar idam ucyate cittam iti vā mana iti vā vijñānam iti vā tat teṣāṃ teṣāṃ rātridivasānām atyayāt kṣaṇalavamuhūrtānām atyayāt pravartate bahunānāprakāram anyad evotpadyamānam utpadyate 'nyad eva nirudhyamānaṃ nirudhyate |*. "Au contraire ce qui est appelé 'pensée', 'esprit' ou 'connaissance', au fil des nuits et des jours, au cours des instants, des moments et des heures, se présente sous des aspects multiples et divers: quand elle naît c'est [déjà] une autre qui naît, quand elle est détruite, c'est une autre qui est détruite." Translation *Traité* III.1166-1167. See also SN II.95 (Bodhi 2000: 595). In the second passage, Vasubandhu quotes from a passage very close to SN V.370, ll. 5-7: *yañca khvassa cittaṃ dīgharattaṃ saddhāparibhāvitam sīlasutacāgapaññāparibhāvitaṃ tam uddhagāmi hoti visesagāmi |*. "But his mind, which has been fortified over a long time by faith, virtue, learning, generosity, and wisdom — that goes upwards, goes to distinction." Translation Bodhi (2000: 1808). Closer

These two *logia* of the Blessed One give every appearance of contradicting each other: whereas the *Markaṭasūtra* emphasizes the mind's momentariness, the second locus, by claiming the mind's perfectibility and gradual improvement, involves its enduring nature. To this, Vasubandhu suggests the following response: "When [the Blessed One] says that the mind is momentary and that it goes upwards, he speaks intending (**abhipretya*?) its continuum(/series) (**tatsantāna*?); therefore, there is no [internal] contradiction, as [there is a contradiction between] the shadow and the rise of the (sun)light." [71]

3.2.2.2. Our second example of an internal contradiction pertains to the utterly difficult question of the agent of actions and the experiencer of their (mainly post-mortem) retribution. Here is the objection: "In the same way, [the Blessed One] says somewhere 'In this world, human beings perform both meritorious actions (**puṇya*?) and sinful actions (**pāpa*?). Having appropriated and carried them away, [these good and bad actions] cause [them] to transmigrate[?].' But somewhere [else, the Blessed One] says: 'Action exists, [its] maturation (*vipāka*) exists, too, but an agent (*kāraka*) does not exist (*nopalabhyate*).'" [72] Does an agent of actions exist or not? Is (s)he who acts the same as (s)he who experiences the karmic results of actions? According to Vasubandhu and a majority

parallels could not be identified.

71. VY 191,20-22 (P *si* 109b7-8, "parihāra(6): pūrvāparaviruddha(1)"): *sems ni skad cig ma źes bya ba yin la | goṅ du 'gro ba yaṅ yin no źes gaṅ gsuṅs pa yaṅ de'i rgyun la dgoṅs nas gsuṅs pa'i phyir 'gal ba med do || grib ma daṅ me 'bar ba 'gro ba bźin no ||*. The simile must be based on a text similar to MN II.235: *seyyathāpi bhikkhave yaṃ chāyā jahati taṃ ātapo pharati | yaṃ ātapo jahati taṃ chāyā pharati | evam eva kho bhikkhave pavivekāya pītiyā nirodhā uppajjati domanassaṃ domanasassa nirodhā uppajjati pavivekā pīti |*. "Just as the sunlight pervades the area that the shadow leaves, and the shadow pervades the area that the sunlight leaves, so too, with the cessation of the rapture of seclusion, grief arises, and with the cessation of grief, the rapture of seclusion arises." Translation Ñāṇamoli/Bodhi (2001: 844).

72. VY 170,17-27 (P *si* 101b3-5, "pūrvāparaviruddha(3)"): *de bźin du kha cig las mi rnams kyis ni 'di na bsod nams daṅ || sdig pa gaṅ yin gñis ka byed pa ste || de'i bdag gir bya ba yin śiṅ des || de yaṅ khyer te 'gro bar byed pa yin źes gsuṅs pa daṅ | kha cig las las kyaṅ yod rnam par smin pa yaṅ yod la byed pa po ni mi dmigs so źes gsuṅs pa* [...] ||. The first *locus* (pādas 1-3 of the stanza) is somehow reminiscent of Uv 9.8ab: *yat karoti naraḥ karma kalyāṇam atha pāpakam | (tasya tasyaiva dāyādo na hi karma praṇaśyati ||)*. As for the second, which belongs to the *Paramārthaśūnyatāsūtra*, it is frequently quoted in the framework of the controversy over the *pudgala* ("person"). See, *e.g.*, AKBh 129,9-11 (quoted Lee 2001: 170, n. 1215): *asti karmāsti vipākaḥ kārakas tu nopalabhyate |*. A slightly longer passage is quoted in MSABh 158,20-22 (for a discussion and further references, see Eltschinger 2010b: 322-323), BCAP 340,22-24 and AKBh 468,23-24 (see also *Kośa* V.59, n. 3, and below, p. 291, n. 73).

of the Buddhists, there is neither an agent nor an experiencer, but just a beginningless series of purely momentary (physical and) psychological events whose properties and inclinations are a function of the actions it is responsible for. This is the point of Vasubandhu's answer, which, again, resorts to the hermeneutic principle of the Buddha's intention: "Somewhere, [the Blessed One] says: 'In this world, human beings perform both meritorious actions and sinful actions[, etc.],' and somewhere [else], he says: 'An agent does not exist[, etc.].' There is no [internal] contradiction in this case either, because [the Blessed One] had different things in mind [while delivering these teachings]. To explain, it is in the series of the [five] constituents (**skandhasantāna*?) [here metaphorically] referred to as 'human being' that the cause of the two [types of actions] is to be found, and it is just in this [series] that the results of the two arise. Thus with this in mind, [the Blessed One] has said: 'In this world, human beings perform both meritorious actions and sinful actions. Having appropriated and carried them away, [these good and bad actions] cause [them] to transmigrate[?].' [But when] he said, 'An agent does not exist,' what he had in mind was the autonomous (**svatantra*) agent (**kartṛ*?) that is imagined due to the false view of a self (**ātmadṛṣṭi*); [but he did] not [speak in this way] on account of the characteristics of the causal complex. For he has specified: '[agent] who would abandon those constituents [at the end of the present life] and take up new constituents [at the beginning of the next].'[73] Therefore, since he had different things in mind, there is no internal contradiction [between these various statements]."[74]

3.2.3.1. As mentioned above, Vasubandhu's view on contradiction with reason(ing) operates with a notion of reason(ing) that is not the same

73. Cf. AKBh 468,23-24 (quoted Lee 2001: 193, n. 1396; quotation from the *Paramārthaśūnyatāsūtra*): *(asti karmāsti vipākaḥ kārakas tu nopalabhyate) ya imāṃś ca skandhān nikṣipaty anyāṃś ca skandhān pratisandadhāty (anyatra dharmasaṅketāt).*

74. VY 193,4-24 (P *si* 110b1-6, "parihāra(8): pūrvāparaviruddha(3)"): *kha cig las mi rnams kyis ni 'di na bsod nams daṅ || sdig pa gaṅ yin gñis ka byed pa de || źes gsuṅs pa daṅ | kha cig las byed pa po mi dmigs so źes gaṅ gsuṅs pa gaṅ yin pa der yaṅ dgoṅs pa tha dad pa'i phyir 'gal ba med de | 'di ltar phuṅ po'i rgyud gaṅ la mi rnams śes bya ba de la de gñis kyi rgyu yod ciṅ de kho na la de gñis kyaṅ 'bras bu 'byuṅ bas 'di la*[1] *dgoṅs nas | mi rnams kyis ni 'di na bsod nams daṅ || sdig pa gaṅ yin gñis ka byed pa de || de yi bdag gir bya ba yin śiṅ des || de yaṅ khyer te 'gro bar byed pa yin źes gsuṅs pa yin no || bdag tu lta bas kun tu brtags pa'i byed pa po raṅ dbaṅ yod pa la dgoṅs nas ni byed pa po mi dmigs so źes gsuṅs pa yin gyi rgyu tshogs pa'i mtshan ñid las ni ma yin te | 'di ltar gaṅ źig phuṅ po 'di dag 'dor śiṅ phuṅ po gźan dag tu mtshams sbyor bar byed pa'i źes khyad par du mdzad pa yin no || de bas na dgoṅs pa tha dad pa'i phyir sṅa phyi 'gal ba med do ||.*
[1] *la* em. : *las* Ed.

as the VivSg's. The latter's four types of reason(ing) designed what can be regarded as an intrabuddhist and essentially exegetical/soteriological concept of reason. Recall, however, that the third type of reason(ing), *i.e.*, "reason(ing) proving by means of arguments" (*upapattisādhanayukti*), consisted in a monk or a *bodhisattva* providing justification for a certain teaching by resorting to three means of valid cognition, viz. perception, inference, and trustworthy scripture. Vasubandhu's concept of reason(ing) can be seen as a generalization of the *upapattisādhanayukti* and the role played in it by the means of valid cognition. Accordingly, contradictions with reason(ing) can be defined as inconsistencies with either perception, inference, or authoritative scripture: "In brief, here we call 'reason(ing)' (**nyāya*, **yukti*) the three means of valid cognition, *i.e.*, perception, inference, and trustworthy scripture. [Any] objection [pointing out] contradictions with whatever [is derived] from these [means of valid cognition] must be known as an objection [pointing out] a contradiction with reason(ing)." [75] Here again, let us briefly review two examples of objections based on contradiction with individual *pramāṇa*s. [76]

3.2.3.2. According to Vasubandhu, the doctrine according to which everything — past, present, future — exists (the Sarvāstivāda monastic order is named after this controversial doctrine: "those who claim that everything exists") provides a characteristic example of a contradiction with perception — and even more than that: "[Consider,] for example, [the following statement:] 'O monks, past corporeality exists; future corporeality exists. What[ever] has passed away, is destroyed, has ceased to exist, has disappeared and has undergone transformation, [all] this exists.' [This statement] contradicts perception, because it is [empirically] perceptible that past and future [things] simply do not exist, just as the hair of a tortoise (**kūrmaroman*?) [does not exist]. Moreover, saying [of something] that it is past and that it exists is an internal contradiction, for if it exists, how [can it be] past? And the same [applies to] the future. In this case, there is a contradiction with what is said [by the Blessed One] in

75. VY 173,16-17 and 19-20 (P *si* 102b6-7, "nyāyaviruddha(1)," *in fine*, and "nyāyaviruddha(2): pratyakṣavirodha," *in limine*): *mdor na rigs pa ni 'dir tshad ma rnam pa gsum po mṅon sum daṅ rjes su dpag pa daṅ yid ches pa'i gsuṅ ṅo || de dag las gaṅ yaṅ ruṅ ba źig daṅ 'gal bar brgal ba yaṅ rigs pa daṅ 'gal bar brgal ba yin par rig par bya'o ||*.

76. Limitations of space made it impossible to quote Vasubandhu's responses to these objections, which are significantly longer than his answers to the objections pointing to internal inconsistencies.

another *sūtra* [*i.e.*,] 'The eye, when it arises, does not come from anywhere, [and] when it ceases to exist, it does not go anywhere [to be] stored. O monks, the eye comes into existence after not existing and disappears after having come into existence."' [77] Vasubandhu's critique has a close parallel in the same author's AKBh (299,1-18; see *Kośa* V.58-60), where the same texts are quoted. The Sarvāstivādin takes the statement that past and future actions exist at its face value. Vasubandhu (speaking here as a Sautrāntika) first provides a semantic analysis of these expressions, arguing that "we, too, say that the past and the future exist, but [in our opinion,] the past is what existed before, [and] the future, what will exist provided [its] cause exists; it is in this sense that we say that they exist, but [certainly] not [in the sense that they would exist] substantially[, as the present exists]." [78] He then suggests that the Sarvāstivāda interpretation of the *logion* entails an internal contradiction, "for otherwise [*i.e.*, on the Sarvāstivāda interpretation], if [the past] existed of its own, it would not be established as past. [79]" [80] Finally, Vasubandhu quotes the same excerpt from the *Paramārthaśūnyatāsūtra* to show that his Sarvāstivādin opponent contradicts authoritative scripture.

77. VY 173,20-174,13 (P *si* 102b7-103a3, "nyāyaviruddha(2): pratyakṣavirodha"): *dper na – dge sloṅ dag gzugs 'das pa yod do || gzugs ma 'oṅs pa yod do || 'das pa daṅ zad pa daṅ 'gags pa daṅ bral ba daṅ yoṅs su gyur pa gaṅ yin pa de yod do* || źes bya ba ni mṅon sum daṅ 'gal ba yin no || 'di ltar 'das pa daṅ ma 'oṅs pa ni med pa ñid yin par mṅon sum yin te | dper na rus sbal gyi spu bźin no || 'das pa'aṅ yin la yod pa'aṅ yin źes bya ba 'di sṅa phyi 'gal ba yaṅ yin te | gal te yod na ji ltar 'das pa yin | ma 'oṅs pa yaṅ de daṅ 'dra'o || mdo sde gźan las – mig skye ba na gaṅ nas kyaṅ mi 'oṅ la | 'gag pa na gaṅ du yaṅ sogs par mi 'gro'o || dge sloṅ dag de ltar na mig ni ma skyes pa las skye źiṅ skyes nas kyaṅ 'jig go** || źes gsuṅs pas de daṅ 'dir 'gal ba yin no ||*. *Cf. AKBh 299,6 (quoted Lee 2001: 173, n. 1238; quotation from the *Paramārthaśūnyatāsūtra*): *asty atītam asty anāgatam |*. Cf. AKBh 299,9-10 (quoted Lee 2001: 173, n. 1238): *yat karmābhyatītaṃ kṣīṇaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ tad asti |*. According to Vasubandhu, the Buddha said this to the "Laguḍaśikhīyaka parivrājakas" (see *Kośa* V.59, n. 2, and AKVy 473,14-19). **Cf. AKBh 299,12-14 (quoted in Lee 2001: 174, n. 1241): *cakṣur utpadyamānaṃ na kutaścid āgacchati nirudhyamānaṃ na kvacit sannicayaṃ gacchati | iti hi bhikṣavaś cakṣur abhūtvā bhavati bhūtvā ca prativigacchati |*. The same passage is quoted in BCAP 408,29-31 on BCA 9.142.

78. AKBh 299,1-3: *vayam api brūmo 'sty atītānāgatam iti | atītaṃ tu yad bhūtapūrvam | anāgataṃ yat sati hetau bhaviṣyati | evaṃ ca kṛtvā 'stīty ucyate na tu punar dravyataḥ |*. See *Kośa* V.58.

79. Yaśomitra (AKVy 473,29-30) glosses *svena bhāvena*, "of its own," as *pratyutpanna-lakṣaṇena*, "with the character(istic) of the present," and *atītam (iti) na sidhyet* as *pratyutpannam eva sidhyed ity abhiprāyaḥ*, "it would simply be established as present — such is [Vasubandhu's] intention."

80. AKBh 299,13: *anyathā hi svena bhāvena vidyamānam atītaṃ na sidhyet |*.

3.2.3.3. Our second example presents us with a case of alleged contradiction with authoritative scripture (*āgamavirodha*), the "mainstream" Buddhists' contention that the Great Vehicle is a forgery (*i.e.*, not the word of the Buddha) because it contradicts the basic teachings of the Buddha. This case is of a particular importance inasmuch as it triggers one of the quantitatively and qualitatively most prominent aspects of the VY, *i.e.*, its apology on behalf of the Great Vehicle, [81] and inasmuch as it reflects what likely was an important concern of early 1st-millenium Indian Buddhist communities. As we can see, the objections (at least theoretically) raised in the framework of commentaries were not limited to sophisticated dogmatic or philosophical issues, but could pertain equally well to important challenges of a socio-historical nature. Here is this objection: "For example, claiming that the Vaipulya [section of the twelvefold word of the Buddha] [82] is the Great Vehicle is in contradiction with scripture. Some say that the Vaipulya [section simply] consists of extensive *sūtra* works, but not of the Great Vehicle. – Why? – [Because] it is not the word of the Buddha! – [But] in which way is it not the word of the Buddha? – Because it contradicts [it]! It contradicts the word of the Buddha [as it is] acknowledged in all orders (**nikāya*). For in the [Great Vehicle] are found [claims to the effect] that all factors are selfless, non-arisen [and] non-destroyed, that all factors are originally peaceful [and] in complete cessation by nature; in the same way, one finds [statements such as] 'Corporeality is unreal, O Subhūti, and [everything] up to awakening [itself] is unreal, O Subhūti!' But in the word of the Buddha [as it is] acknowledged in all orders, the Blessed One [is seen to say] 'What is ignorance? – Not to know the past and the [future?]'; he teaches the nature of all factors from birth to old age and death, [saying:] 'Because that exists, this exists,' 'Because that arises, this arises,' 'Visual cognition arises in dependence on eye and corporeality,' [And further:] 'All conditioned things have passed away, are destroyed, have ceased to exist, have disappeared, have undergone transformation.' [And further:] 'Alas, [all] conditioned things are impermanent; they have the property of perishing upon being born; [and] since they are perishing after being born, they are tranquillity and bliss.' [And further:] 'O monks, [all] conditioned things are painful; cessation

81. This apology is the subject matter of Chapter 4 of the work. On this aspect of the VY as well as for other sources, see, *e.g.*, Cabezón (1992), Skilling (2000: 323-324), Horiuchi (2007 and 2009), and Eltschinger (forthc.).

82. On the Vaipulya section of the *dvādaśāṅgapravacana*, see above, p. 285, n. 58.

is peaceful.' [And further:] 'Due to the arising of [its] cause, suffering arises; due to the cessation of [its] cause, suffering ceases. By possessing the causes [responsible for this], one goes to good [rebirth] destinations (**sugati*); by possessing the causes [responsible for this, to] bad [rebirth] destinations; by possessing the causes [responsible for this, one obtains] cessation; all this arises due to possessing the [necessary] causes.' [And further:] 'Corporeality is impermanent, painful [and] changing.' [And further:] 'Those [things] that are accepted to exist by learned [people] in the world, I also say that they exist.' With such statements, [the Blessed One] teaches birth, etc. Therefore, because it contradicts the word of the Buddha [as it is generally] acknowledged, the Great Vehicle is not the word of the Buddha, and thus, claiming that the Vaipulya [section of the twelvefold word of the Buddha] is the Great Vehicle, is contradictory with scripture." [83]

3.3 . These four cases are far from exhausting the examples of internal and "external" contradictions adduced by Vasubandhu in the VY, but it should be clear by now that pointing to contradictions of either kind, basing objections upon them and answering these form an essential

83. VY 175,22-177,18 (P *si* 103b2-104a4, "nyāyaviruddha(7): āgamavirodha[= Mahāyāna is not Buddhavacana]): *de bźin du – śin tu rgyas pa'i sde ni theg pa chen po yin no źes gaṅ bśad pa yaṅ luṅ daṅ 'gal ba yin te | kha cig na re mdo sde'i le'u graṅs rgyas pa rnams ni śin tu rgyas pa'i sde yin gyi theg pa chen po ni ma yin no źes zer te | ci'i phyir źe na | de ni saṅs rgyas kyi gsuṅ ma yin no || ji ltar saṅs rgyas kyi gsuṅ ma yin źe na | 'gal ba'i phyir te | de ni sde pa thams cad la grags pa'i saṅs rgyas kyi gsuṅ daṅ 'gal ba yin no || 'di ltar de las ni – chos thams cad ni raṅ bźin med pa | ma skyes pa ma 'gags pa | chos thams cad ni gzod ma nas źi ba | raṅ bźin gyis yoṅs su mya ṅan las 'das pa źes bya ba daṅ | de bźin du rab 'byor gzugs ni dṅos po med do || rab 'byor byaṅ chub kyi bar du yaṅ dṅos po med do źes 'byuṅ la | sde pa thams la grags pa'i saṅs rgyas kyi gsuṅ las ni bcom ldan 'das kyis ma rig pa gaṅ źe na | gaṅ de daṅ sṅon gyi mtha' mi śes pa źes bya ba rgyas par 'byuṅ ba nas | rga śi'i bar du chos rnams kyi raṅ bźin yaṅ bstan | 'di yod pas 'di 'byuṅ | 'di skyes pa'i phyir 'di skye | mig daṅ gzugs la brten nas mig gi rnam par śes pa skye | 'du byed 'di dag thams cad ni 'das zad pa 'gags pa bral ba yoṅs su gyur pa'o || kye ma 'du byed rnams mi rtag || skye źiṅ 'jig pa'i chos can yin || skyes nas 'jig par 'gyur bas na || de dag ñe bar źi ba bde || dge sloṅ dag 'di lta ste | 'du byed rnams ni sdug bsṅal ba'o || mya ṅan las 'das pa ni źi ba'o źes bya ba daṅ | rgyu kun 'byuṅ ba las sdug bsṅal kun 'byuṅ ba yin la | rgyu 'gags pa las sdug bsṅal 'gog pa yin no || rgyu daṅ bcas pas bde 'gror 'gro || rgyur bcas ñid kyis ṅan[1] 'gror te || rgyu daṅ bcas pas mya ṅan 'da' || 'di kun rgyu daṅ bcas las 'byuṅ || źes bya ba daṅ | de bźin du gzugs ni mi rtag pa sdug bsṅal ba 'gyur ba'i chos can no źes bya ba daṅ | 'jig rten na mkhas pa rnams kyis yod par 'dod pa gaṅ yin pa de ni ṅa yaṅ yod par smra'o źes bya ba de lta bu la sogs pa 'byuṅ bas skye ba la sogs pa yaṅ bstan to || de'i phyir rab tu grags pa'i saṅs rgyas kyi gsuṅ daṅ 'gal bas theg pa chen po ni saṅs rgyas kyi gsuṅ ma yin no || de bas na śin tu rgyas pa'i sde ni theg pa chen po yin no źes bya ba ni luṅ daṅ 'gal ba yin no ||.* [1] *ṅan* em.*: ñan* Ed.

part of Indian Buddhist commentaries as theorized by Vasubandhu and others. Far from being limited to minor philological issues or superficial misunderstandings, these objections pertain to the most important aspects of Buddhist doctrine. It remains to be seen whether those who wrote scriptural commentaries with Vasubandhu's recommendations in mind complied with this model — which seems to have been at least partly the case in Kamalaśīla's exegetical practice. [84]

Before concluding, let it be briefly mentioned that these two types of contradictions played a significant role in the development and the self-understanding of Buddhist epistemology, a tradition in which, as its name suggests, the means of valid cognition played a key role. Two important aspects of this tradition's treatment of the *pramāṇa*s are that it limits their number to perception and inference (thus excluding scripture from reliable sources of knowledge), and that it sharply distinguishes the empirical (*dṛṣṭa*) from the transempirical realm (*adṛṣṭa*, *[atyanta]parokṣa*, *atīndriya*, etc.), the first being accessible to ordinary human cognition (viz., the two *pramāṇa*s) while the latter is the object of scriptural authority (*āgama[prāmāṇya]*). Buddhist epistemology is of an essentially apologetic character. In other words, its principal task is to critically assess (and, needless to say, to reject) the truth claims of other systems and to defend Buddhism against its opponents. There is at least one important passage in Dharmakīrti's works demonstrating that *yuktivirodha* and *pūrvāparavirodha* played a decisive role in this apologetic endeavor, but severed from their originally exegetical context. Whereas, in the exegetical handbooks considered above, *yuktivirodha* and *pūrvāparavirodha* were two types of contradiction, each is assigned a definite epistemological function in Dharmakīrti's system. Assessing the reliability of a given treatise or scripture — what these and earlier authors call a *parīkṣā* or "critical examination" — proceeds in two ways: first, its empirical statements should be checked against perception and inference; second, since those of its statements that pertain to the transempirical realm can be neither verified nor falsified, its internal consistency while dealing with supersensible things at least should be checked, and this is tantamount to searching for *pūrvāparavirodha*. Here is this all-important passage: "The [treatise]'s reliability consists in the fact that neither perception nor the two kinds of inferences [*i.e.*, inference based on the force of real things and

84. See Schoening (1992: 224 and 1995: II.15-47).

scripturally based inference,] invalidates the empirical or transempirical things [that are] their [respective] objects. [A treatise's] not being invalidated by perception consists [first] in the fact that the things it holds to be perceptible are indeed such [*i.e.*, perceptible], for example [the five *skandha*s, *i.e.*, colours] such as blue, [affective sensations such as] pleasure and pain, [ideation consisting in one's] grasping the characteristics [of things, conditioning factors] such as desire, and cognitions[, which are all perceived by sensory perception and self-awareness. Second, a treatise's not being invalidated by perception consists] in the fact that the [things] it does not hold to be such [*i.e.*, perceptible,] are [indeed] imperceptible, for example [pseudo-constituents] such as pleasure, which [the Sāṅkhya erroneously takes to] combine in the form of sounds, etc., and [categories] such as substances, motions, universals and connections[, which the Vaiśeṣika erroneously takes to be perceptible]. Similarly, [a treatise's not being invalidated by inference] consists [first] in the fact that the [things] it holds to be the objects of an inference that does not depend on scripture are really such [*i.e.*, inferable], as the four nobles' truths, [and second] in the fact that the [things it holds to be] non-inferable are really such [*i.e.*, non-inferable], like the self, [God,] etc. [And this type of invalidation is] also [relevant] concerning an inference that depends on scripture[, which consists in identifying internal contradictions within a treatise]: for example, once it is admitted that demerit has the nature of [defilements] such as desire and the [corporeal and verbal acts] that originate from them, one does not prescribe [things] such as ablutions and fire oblation in order to remove it [*i.e.*, demerit, because they cannot annihilate its cause]." [85]

85. PV 1.215 and PVSV 108,20-109,3: *pratyakṣeṇānumānena dvividhenāpy abādhanam | dṛṣṭādṛṣṭārthayor asyāvisaṃvādas tadarthayoḥ || pratyakṣeṇābādhanaṃ pratyakṣābhimatānām arthānāṃ tathābhāvaḥ | yathā nīlādisukhaduḥkhanimittopalakṣaṇarāgādibuddhīnām | atathābhimatānāṃ cāpratyakṣatā | yathā śabdādirūpasanniveśināṃ sukhādīnāṃ dravyakarmasāmānyasaṃyogādīnāṃ ca | tathānāgamāpekṣānumānaviṣayābhimatānāṃ tathābhāvaḥ | yathā caturṇām āryasatyānām | ananumeyānāṃ tathābhāvaḥ | yathātmādīnām | āgamāpekṣānumāne 'pi yathā rāgādirūpaṃ tatprabhavaṃ cādharmam abhyupagamya tatprahāṇāya snānāgnihotrāder anupadeśaḥ |*. On this passage, see Eltschinger (2007: 105-109 and 221-223, especially nn. 23-27).

Conclusion

Both in the Latin Middle Ages and in Indian Buddhist scholasticism, a significant part of doctrinal elaboration and philosophical thinking was embedded in or closely connected to scriptural commentary and emancipated itself from it in the form of the *quaestio disputata* and the *disputatio* on the one hand, of a type of *parīkṣā* on the other. In both contexts, contradictions between conflicting authorities, internal contradictions and other kinds of inconsistencies motivated objections that were critically addressed at the end of a commentarial sequence. In both contexts, the main expressions of "mature" philosophical activity bear strong formal and structural reminiscences of this origin. This is certainly not to say that philosophy arose from exegesis, of course, for even in the Buddhist context, at least a form of philosophy preexisted this type of commentary. But forms first developed in the framework of commentarial activity shaped and strengthened the type of philosophical expression that was to dominate the two intellectual cultures at their acme (12th-14th centuries and 6th-12th, respectively).

References

AAA. *Abhisamayālaṅkārālokā Prajñāpāramitāvyākhyā. The Work of Haribhadra*. Ed. by Unrai Wogihara. Vol. I. Tokyo: The Toyo Bunko, 1932.

AK(Bh). *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series 8. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1975.

AKVy. *Sphuṭârthā Abhidharmakośavyākhyā. The Work of Yaśomitra*. Ed. by U. Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store (The Publishing Association of the Abhidharmakośavyākhyā), 1936.

ASBh. *Abhidharmasamuccayabhāṣyam*. Ed. by N. Tatia. Tibetan Sanskrit Works Series 17. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1976.

Bazán, B.C. 1985. "Les questions disputées, principalement dans les facultés de Théologie". In: *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de théologie, de droit et de médecine*. Ed. by B.C. Bazán, G. Fransen, G. Wippel, and D. Jacquart. Turnhout: Brepols, p. 15-149.

BCA(P). *Bodhicaryāvatāra of Ārya Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Shri Prajñākaramati and Hindi Translation*. Ed. and transl. by Swami Dwarika Das Shastri. Bauddha Bharati Series 21. Varanasi: Bauddha Bharati, 1988.

BHSD. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. By F. Edgerton. Vol. II: Dictionary. New Haven: Yale University Press, 1953.

BIARDEAU, Madeleine. 1969. "Philosophie de l'Inde". In: *Histoire de la philosophie*. Ed. by Brice PARAIN. Vol. I: Orient, Antiquité, Moyen âge. Paris: Éditions Gallimard, p. 82-247.

BLANCHE, F.A. 1925. "Le vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de S. Thomas". *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 14: 167-187.

BODHI, Bhikkhu. 2000. *The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.

CABEZÓN, José Ignacio. 1992. "Vasubandhu's Vyākhyāyukti on the Authenticity of the Mahāyāna Sūtras". In: *Traditional Hermeneutics in South Asia*. Ed. by J. TIMM. Albany: State University of New York Press, p. 221-243.

— 1994. "Scholasticism". In: *Buddhism and Language. A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*. Ed. by José Ignacio CABEZÓN. Albany: State University of New York Press, p. 11-26.

— ed. 1998. *Scholasticism. Cross-Cultural and Comparative Perspectives*. Albany: State University of New York Press.

CHENET, François. 1998. "Le commentaire en Inde". In: *Le Discours philosophique (Encyclopédie philosophique universelle, IV)*. Ed. by Jean-François MATTEI. Paris: Presses Universitaires de France, p. 1656-1664.

CHENU, M.-D. 1959. *St Thomas d'Aquin et la théologie*. Paris: Éditions du Seuil.

— 1993 [1954[1]]. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montréal and Paris: Institut d'études médiévales and Librairie philosophique Jean Vrin.

CHUNG, Jin-il. N.D. *A Survey of the Sanskrit Fragments Corresponding to the Chinese Saṃyuktāgama*. No place, no date, no editor mentioned.

D. *sDe dge Tibetan Tripiṭaka bsTan 'gyur preserved at the Faculty of Letters*. By Jikido TAKASAKI, Zuiho YAMAGUCHI, and Noriaki HAKAMAYA. Tokyo: University of Tokyo, 1977-1981.

DE RIJK, Lambert Marie. 1985. *La philosophie au Moyen Âge*. Translated from Dutch (*Middeleeuwe wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing.* Assen, 1981) by P. SWIGGERS. Leiden: E.J. Brill.

DELEANU, Florin. 2006. *The Chapter on the Mundane Path (Laukikamārga) in the Śrāvakabhūmi. A Trilingual Edition (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Annotated Translation, and Introductory Study*. 2 vols. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

DELHEY, Martin. 2013. "The Yogācārabhūmi Corpus. Sources, Editions, Translations, and Reference Works". In: *The Foundation for Yoga Practitioners. The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*. Ed. by Ulrich Timme KRAGH. Cambridge, Mass.: Department of South Asian Studies, Harvard University, p. 498-561.

ELTSCHINGER, Vincent. 2007. *Penser l'autorité des Écritures. La polémique de Dharmakīrti contre la notion brahmanique orthodoxe d'un Veda sans auteur. Autour de Pramāṇavārttika I.213-268 et Svavṛtti*. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.

ELTSCHINGER, Vincent. 2010a. "Studies in Dharmakīrti's Religious Philosophy: 4. The Cintā-mayī Prajñā". In: *Logic and Belief in Indian Philosophy*. Ed. by Piotr BALCEROWICZ. Delhi: Motilal Banarsidass, p. 553-591.

— 2010b. "On a Hitherto Neglected Text against Buddhist Personalism. Mahāyānasūtrālaṅkāra 18.92-103 and its Bhāṣya". *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 64.2: 291-340.

— 2014. *Buddhist Epistemology as Apologetics. Studies on the History, Self-understanding and Dogmatic Foundations of Late Indian Buddhist Philosophy*. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.

— 2017. "Qu'attendre d'une comparaison des scolastiques? Bouddhisme indien et Occident médiéval". *Socio-anthropologie* 36 (= Frédéric FRUTEAU DE LACLOS and Christophe GRELLARD, eds., *Manières de croire*): 123-142.

— Forthc. "Mahāyāna Apologetics between History and Prophecy". To be published in *Hōrin*.

GLORIEUX, Palémon. 1968. "L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII^{e} siècle". *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 43: 65-186.

HORIUCHI, Toshio. 2007. "On the 'Lost' (**Antarhita*) Sūtras in the Vyākhyāyukti". *Journal of Indian and Buddhist Studies* 55.3: 1106(/78)-1111(/83).

— 2009. *Vasubandhu's Proof of the Authenticity of the Mahāyāna as Found in the Fourth Chapter of his Vyākhyāyukti*. Tokyo: The Sankibo Press. [In Japanese with an English summary, p. 417-424.]

HULIN, Michel. 2000. "Le commentaire dans la littérature philosophique de l'Inde ancienne". In: *Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du Colloque de l'Institut des Traditions Textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999)*. Ed. by M.-O. GOULET-CAZÉ. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, nouvelle série. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, p. 425-434.

IMBACH, Ruedi. 2010. "*Expertus sum*. Vorläufige Anmerkungen zur Bedeutung des Verbs experiri bei Albert dem Grossen, Siger von Brabant und Thomas von Aquin". In: *Les innovations du vocabulaire latin à la fin du moyen âge. Autour du Glossaire du latin philosophique*. Ed. by O. WEIJERS, I. COSTA, and A. OLIVA. Turnhout: Brepols, p. 61-88.

KENNY, Anthony and Jan PINBORG. 1982. "Medieval Philosophical Literature". In: *Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Ed. by N. KRETZMANN, A. KENNY, and J. PINBORG. Cambridge: Cambridge University Press, p. 11-42.

Kośa. L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. By Louis de LA VALLÉE POUSSIN. 6 vols. Mélanges Chinois et Bouddhiques 16. Paris and Louvain: Paul Geuthner and J.-B. Istas, 1923-1931.

LAMOTTE, Étienne. 1976 [1958[1]]. *Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Śaka*. Louvain-la-Neuve: Université de Louvain, Institut Orientaliste.

LEE, Jong Cheol. 2001. See VY.

MASSON-OURSEL, Paul. 1911. "Objet et méthode de la philosophie comparée". *Revue de Métaphysique et de Morale* 19: 541-548.

— 1920. "La Scolastique (étude de philosophie comparée)". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 90: 123-141.

MN II. *The Majjhima-Nikāya*. Ed. by Robert CHALMERS. Vol. II, part II. London: Pali Text Society, 1898.

MSA(Bh). *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra. Exposé de la doctrine du Grand Véhicule*. Ed. by Sylvain LÉVI. Vol. I: Texte. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques 159. Paris: Librairie Honoré Champion, 1907.

NANCE, Richard. 2012. *Speaking for Buddhas. Scriptural Commentary in Indian Buddhism*. New York: Columbia University Press.

ÑĀṆAMOLI, Bhikkhu and Bhikkhu BODHI, trans. 2001. *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya*. Teachings of the Buddha. Boston: Wisdom Publications.

NATTIER, Jan. 2004. "The Twelve Divisions of Scriptures in the Earliest Chinese Buddhist Translations". *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University, for the Academic Year 2003, 7*: 167-196.

OBERHAMMER, Gerhard, Ernst PRETS, and Joachim PRANDSTETTER. 1991-2006. *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien*. 3 vols. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.

P. *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Kept in the Library of the Otani University, Kyoto*. Ed. by Daisetz T. SUZUKI. Tokyo and Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute, 1957.

PANOFSKY, Erwin. 1957. *Gothic Architecture and Scholasticism*. New York and London: Meridian Books, Thames and Hudson.

Patrologia Latina. Patrologiae cursus completus, series latina. Ed. by Jacques-Paul MIGNE. 217 vols. Petit-Montrouge: *apud J.-P. Migne editorem*, 1844-1855.

POLLOCK, Sheldon. 2015a. "Introduction". In: *World Philology*. Ed. by S. POLLOCK, B.A. ELMAN, and Ku-ming Kevin CHANG. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, p. 1-24.

— 2015b. "What was Philology in Sanskrit?" In: *World Philology*. Ed. by S. POLLOCK, B.A. ELMAN, and Ku-ming Kevin CHANG. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, p. 114-136.

PREISENDANZ, Karin. 2008. "Text, Commentary, Annotation. Some Reflections on the Philosophical Genre". *Journal of Indian Philosophy* 36: 599-618.

PV 1. See PVSV.

PVSV. *The Pramāṇavārttika of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary*. Ed. by Raniero GNOLI. Serie Orientale Roma 23. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.

RATIÉ, Isabelle. 2013. "On Reason and Scripture in the Pratyabhijñā". In: *Scriptural Authority, Reason and Action. Proceedings of a Panel at the 14th World Sanskrit Conference, Kyoto, September 2-5, 2009*. Ed. by V. ELTSCHINGER and Helmut KRASSER. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, p. 375-454.

RICHÉ, Pierre and Jacques VERGER. 2013 [2006[1]]. *Maîtres et élèves au Moyen Âge*. Paris: Librairie Arthème Fayard/Pluriel.

SAKUMA, Hidenori S. 1990. *Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmiḥ*. 2 vols. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

SCHMITHAUSEN, Lambert. 1969. "Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra-Schule". In: *XVII. Deutscher Orientalistentag: Vorträge (= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplementa I.3)*. Ed. by Wolfgang VOIGT. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, p. 811-823.

SCHŒNING, Jeffrey D. 1992. "The Ārya-śālistambasya-ṭīkā. Kamalaśīla's Commentary on the Śālistamba-sūtra". In: *Tibetan Studies. Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, Narita 1989*. Ed. by Shoren IHARA and Zuiho YAMAGUCHI. Narita: Naritasan Shinshoji, p. 221-235.

— 1995. *The Śālistamba Sūtra and Its Indian Commentaries*. 2 vols. Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien.

SCHÖNBERGER, Rolf. 1991. *Was ist Scholastik?* Hildesheim: Bernward.

SEYFORT RUEGG, David. Forthc. "Remarks on Updating, Renewal, Innovation, and Creativity in the History of Some Indian and Tibetan Knowledge Systems and Ways of Thought". To be published in *Festschrift Cristina Scherrer-Schaub* [provisional title]. Ed. by V. ELTSCHINGER, M. SERNESI, and V. TOURNIER.

SKILLING, Peter. 2000. "Vasubandhu and the Vyākhyāyukti Literature". *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23.2: 297-350.

SN II. *Saṃyutta-Nikāya. Part II: Nidāna-vagga*. Ed. by Léon FEER. London: Pali Text Society, 1888.

SN V. *Saṃyutta-Nikāya. Part V: Mahā-vagga*. Ed. by Léon FEER. London: Pali Text Society, 1898.

SOLÈRE, Jean-Luc. 2002. "Scolastique". In: *Dictionnaire du Moyen Âge*. Ed. by Claude GAUVARD, Alain de LIBERA, and Michel ZINK. Paris: Presses Universitaires de France, 1299a-1310b.

SWTTF. *Sanskrit Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden*. Ed. by Heinz BECHERT *et al.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht and Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1973ff.

Traité III. *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitā-śāstra)*. By Étienne LAMOTTE. Vol. III. Louvain: Université de Louvain, Institut Orientaliste.

TRIPATHI, Ch. 1962. *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasaṃyukta (Sanskrittexte aus den Turfanfunden VIII)*. Berlin: Akademie-Verlag.

TUBB, Gary A. and Emery R. BOOSE. 2007. *Scholastic Sanskrit. A Manual for Students*. New York: The American Institute of Buddhist Studies at Columbia University in the City of New York.

Uv. *Udānavarga (Sanskrittexte aus den Turfanfunden X)*. Ed. by Franz BERNHARD. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse, Dritte Folge 54. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

VY. *The Tibetan Text of the Vyākhyāyukti of Vasubandhu. Critically Edited from the Cone, Derge, Narthang and Peking Editions*. Ed. by Jong Cheol LEE. Bibliotheca Indologica and Buddhologica 8. Tokyo: The Sankibo Press, 2001.

WEIJERS, Olga. 1996. *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e^-XIV^e^ siècles)*. Turnhout: Brepols.

— 2013. *In Search of the Truth. A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*. Turnhout: Brepols.

— 2015. *A Scholar's Paradise. Teaching and Debating in Medieval Paris*. Studies on the Faculty of Arts, History and Influence 2. Turnhout: Brepols.

YoBh. *Yogācārabhūmiśāstra*, Tibetan version. D no. 4035–4042, *tshi, dzi, wi, źi, zi, 'i*; P. no. 5536–5543, *dzi, wi, źi, zi, 'i, yi*.

YOSHIMIZU, Chizuko. 1996. *Die Erkenntnislehre der Prāsaṅgika-Madhyamaka nach dem Tshig gsal stoṅ thun gyi tshad ma'i rnam bśad des dByaṅs bźad pa'i rdo rje. Einleitung, Textanalyse, Übersetzung*. Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien.

For an Indian Philology of Margins
The Case of Kashmirian Sanskrit Manuscripts *

Isabelle Ratié
Université Sorbonne Nouvelle

The Virtually Unexplored Field of Indian Manuscript Margins

As far as the European manuscript tradition is concerned, margins are no longer considered a marginal field of research: the success of this pun in recent scholarly literature is certainly a token of the fact that margins have come to occupy a central position in medieval and Renaissance studies. [1] Several influential works on this topic [2] have opened up new

*. Heartfelt thanks are due to the organizers of the conference *Issues in Indian Philology*: Lyne Bansat-Boudon, Silvia D'Intino and Jean-Noël Robert, as well as to the institutions that kindly granted me access to the manuscripts described below or to photographs thereof, particularly the Library of SOAS (London), the Library of the Śrī Ranbir Institute (Jammu) and the National Mission for Manuscripts (Delhi). Many thanks are also due to Chetan Pandey, who has been working tirelessly for several years to photograph as many Kashmirian manuscripts as possible and to make them available to all scholars; one of the most important annotated manuscripts mentioned below (J11) would not have come to my attention without his efforts. Finally, I am very grateful to Vincent Eltschinger for reading an earlier version of this paper and making insightful remarks. In the transliteration of marginalia I have taken the liberty of adding punctuation and standardizing the spelling of Sanskrit.

1. See for example Keefer & Bremmer Jr. (eds. 2007: 3): "The early 1990s saw a burgeoning interest in contexts and physical layout of medieval manuscripts [...]. Medieval scholarship began to look at marginalia in a new way, re-considering the implications hitherto taken for granted in the modern terms 'main' and 'marginal.' [...]. Marginal information [...] is now finally awarded a central position with unexpected results." Cf. Smith (2012: 29): "For the past two decades the margin as a physical and conceptual space has occupied a central place in medievalists' field of vision, and the notions of 'the marginal' and 'marginality' have become essential components of our intellectual and methodological kits." See also Hooks (2012: 636): "Marginalia have become central to Renaissance studies, showing how readers understood and used the texts they encountered."

2. They include Camille (1992), Tribble (1993), Slights (2001), Keefer & Bremmer Jr. (eds. 2007), Smith (2012), Hooks (2012), Croizy-Naquet, Harf-Lancner & Szkilnik (eds.

perspectives on manuscripts by showing how much marginal annotations and drawings can tell us about textual transmission, but also medieval reading and teaching habits; and they have initiated important debates on issues such as the degree of correspondence that may exist between the marginal contents in manuscripts and their social marginality. [3] By way of contrast, so far there seems to have been very little scholarly curiosity as regards the margins of manuscripts produced on the Indian subcontinent. As far as I know, to date only one monographic study — a thus far unpublished PhD dissertation — [4] has been devoted to marginal annotations in South Asian manuscripts. This is all the more surprising since in medieval India, marginal annotations were long considered an essential element of manuscripts. This article does not claim to give a thorough presentation of the Kashmirian Sanskrit manuscript tradition in general; [5] it is merely aimed at showing, through the example of Kashmirian Sanskrit manuscripts, that classical Indology has much to gain by paying attention to marginal annotations, because the latter, which often quote at length texts that are no longer extant, can help us retrieve significant portions of lost works; because they thus give us an opportunity to reconsider our perspective on the history of Indian scholarly traditions and the reasons why certain texts were copied in preference to others; and because they may afford us some rare glimpses into the practical aspects of intellectual life in medieval India.

What do the Margins of Kashmirian Sanskrit Manuscripts Contain?

Many Kashmirian Sanskrit manuscripts bear annotations, whether they are made of birch-bark or paper. [6] As can be seen from fig. 1 (Ap-

2015).

3. Thus according to M. Camille, the grotesque marginal characters drawn in medieval margins are to be understood in opposition to the main block of the manuscript page, which embodies the institutions at the ideological centre of medieval society, even though Camille acknowledges that the marginal images studied by him are not truly subversive inasmuch as they rather "work to reinstate the very models they oppose" (Camille 1992: 30; cf. for instance Smith 2012: 32).

4. Formigatti (2011).

5. On the latter subject, very useful works include Bühler (1877), Stein (1894), Grierson (1916), Kaul Deambi (1982), Slaje (1993), Witzel (1994) and Hanneder (2017).

6. The use of paper, later than that of birch bark, is said to have become common around Akbar's time (Bühler 1877: 29, see Witzel 1994: 7 for a more nuanced estimate),

pendix III), such marginalia may include the following:

1) Folio numbers, most often accompanied by the abbreviated mention of the work's title. In our example, "*pra bhi* 198" (which stands for *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, [7] hereafter ĪPV, folio 198) can be read vertically in the bottom left corner (surrounded by a marginal annotation written obliquely).
2) Corrections to the main text, which are placed either in the margins or in an interlinear space. In fig. 1, the words °*sāmarthyat pārameśvarāc chakti*° (lines 6-7) have been corrected into °*sāmarthyarūpāt pārameśvarāc chakti*° by inserting the missing °*rūpā*° with a caret in the interlinear space. [8]
3) Short glosses, which are most often interlinear. Thus in fig. 1, one can read *kramikakāryabalāt kramikaivānumīyate* between lines 2 and 3; *anumānapramāṇagrāhyaiveyam ity arthaḥ* between lines 3 and 4; and *vedyaviśrāntāyāḥ* between lines 4 and 5.
4) Lengthier annotations, usually in the margins (but they may extend to interlinear spaces if the margins are full). In fig. 1, there are three of them: one on the top margin that extends to the left margin; [9] a

and Bühler explains (*ibid.*: 30) that by the time he visited Kashmir in the second part of the 19th century, "the method of preparing" birch-bark for the production of manuscripts had been "lost": "It is at present impossible for the Kaśmīrians to produce new birch-bark manuscripts [...]. As matters now stand, there are no birch-bark manuscripts much younger than two hundred years." Although birch-bark manuscripts known to me often bear less annotations than paper ones, heavily annotated birchbark manuscripts are not uncommon (see *e.g.* fig. 2 below, or Slaje 2005: 43, which describes an "old birch-bark codex" of a *śāradā*-written "*Yogavāsiṣṭha*" that "abounds throughout in glosses written interlinear or in the margins by different hands").

7. Witzel (1994: 11) remarks that "it would be useful to make a collection of such abbreviations as they considerably help in establishing the identity of fragments, and in any case, speed up the process of identification." It should be noted, however, that abbreviations of a given title can fluctuate from one manuscript to the other, and sometimes even in the same manuscript (thus in J2, shown here in fig. 2, Abhinavagupta's *Īśvarapratyabhijñā*[*sūtra*]*vimarśinī* is abbreviated on some folios as *pra bhi sū* and on others as *pra sū vi*).

8. Note that later the last *a* in °*sāmarthyat* was made into an *ā* and the interlinear correction °*rūpā*° was changed into °*rūpa*° (probably because a corrector first saw that something was amiss with °*sāmarthyat* and only realized after making the tentative correction °*sāmarthyāt* that the correct text was already given above the line).

9. *etad uktaṃ bhavati: laukikajñānavyavahāramūlajñātṛjñānaprakāśane sāmarthyaṃ jñānaśaktir devasya, tatraiva saṃyojanādisvatantrātmā* vimarśaśaktir eva vastutaḥ kriyā, sā tu vedyac-*

> shorter one on the left margin; [10] and again, a lengthy one spreading from the left to the bottom margin. [11]

Although nowadays marginalia tend to be overlooked by many of those who attempt to edit Sanskrit works from Kashmirian manuscripts, the pioneering editors of the famous Kashmir Series of Texts and Studies (hereafter KSTS) did not fail to see the interest of annotations, and if they rarely made any explicit mention of the value that they ascribed to them, [12] they faithfully reproduced in footnotes all the marginalia that they could find in the manuscripts at their disposal. Thus in the example given above, the first and third interlinear glosses are found in footnotes of the edition of Abhinavagupta's ĪPV that appeared in 1918-1921 in the

*chāyācchuraṇam acchatvād avacchedakam abhyupayantī kramavatī bhāti vastuto'kramatve'pi. kālānavacchedāt tāvad akramatvaṃ sthitam eveti, kim atrocyate, unmiṣate**'pi vedyagrāme māyāpramātṛpadam apy adhyāsīno bhagavān yāvad bāhyāntararūpaṃ vedyajātaṃ prakāśasyātmaviśrāntir itīdam ity asya vicchinnetyādinayena viśramayati, tāvat tanniṣṭho'vabhāsanakramo'pi grasta evety aham iti yā saṃyojanādicitritasamastabhāvaprakāśopahāraparyantadaśāviśeṣavimarśalakṣaṇā kriyā, sā niṣkrameti caturviṃśatisāhasryām*. [*°*svatantrātmā* should probably be corrected into *svatantratātmā*. ***unmiṣate* should be corrected into *unmiṣite*].

10. *nīlādibhedapradarśanasāmarthyarūpā kālaśaktir iti yena śaktiviśeṣaṇābhāsabhedaḥ pradarśyate sa śaktiviśeṣaḥ kāla ity arthaḥ.*

11. *madhyāyāṃ — iha māyāśaktyā vicchinnāvabhāsiny eva saṃvedyabhāge grāhyagrāhakabhāvaprakāśanena saṃsārasthitir nirvartyate. tatra saṃvedyabhāge vakṣyamāṇanyāyena kālaśaktyavacchedāt kriyā kālāvacchinnā sakramatvenopapādayiṣyamāṇarūpā syāt. yā punaḥ prabhoḥ prakāśātmano'haṃvimarśākhyasvabhāvabhūtā sā kālāvaruddhasaṃvedyakulakavalīkaraṇena kālagrāsād akramaiva.*

12. See, however, the Preface by Mukunda Rām Śāstrī to Abhinavagupta's *Parātrīśikāvivaraṇa* (hereafter PTV): 2, which mentions a *śāradā* manuscript, the "marginal notes" of which "solve many a mystery for the scholar." Of course, Western scholars too have emphasized at times the importance of Kashmirian marginalia; see *e.g.* Stein's Preface to his edition of the *Rājataraṅgiṇī* (hereafter RT): ix: "Through the whole of Ratnakaṇṭha's manuscript [...], we find very numerous glosses, various readings and corrections marked by different hands which add, in no small degree, to the critical value of the codex"; cf. Stein (1900: 47): "The great critical value of the codex archetypus [...] is due not only to the fact of its having been written by a scholar of Rājānaka Ratnakaṇṭha's stamp, but also to the abundance of important glosses, various readings and corrections which later hands have recorded in it." See also Wezler & Motegi (1998), in which lengthy marginal annotations were edited along with the main text (*e.g. Ibid.*: xxiv: "the discovery and edition of this scholion on the *Yuktidīpikā* [...] forms one of the major improvements we think we have achieved"), and Muroya (2010) and Ratié (2017a), which both highlight the philological and historical value of Kashmirian marginalia. As far as non-Kashmirian manuscripts are concerned, note for instance that Rāhula Sāṅkṛtyāyana, in his edition of Manorathanandin's *Pramāṇavārttikavṛtti* (hereafter PVV), chose to give in footnotes all the marginal annotations written down by Vibhūticandra.

KSTS; [13] and the second and third marginal annotations also happen to be printed in footnotes of the same edition. [14] It should be kept in mind, however, that the KSTS editors did not use the annotated manuscript now kept in the SOAS Library and shown in fig. 1; rather, they consulted what must have been its antigraph [15] and contained the same marginalia, which were copied from it in the SOAS manuscript along with the main text. This is one of many examples showing that marginal annotations were very often copied from one manuscript (and sometimes from several manuscripts) [16] to the next, [17] so that in all likelihood, in the case of certain texts at least, the corpus of annotations, often written by several hands in

13. Compare the gloss between lines 2 and 3 with ĪPV, vol. II: 6, n. 30 (the edition has *kramikā kāryabalāt* instead of *kramikakāryabalāt*), and the gloss between lines 4 and 5, with *ibid.*, n. 31.

14. The second (quoted above, p. 308, n. 10) and the third (quoted above, p. 308, n. 11) are respectively found in ĪPV, vol. II: 7, n. 32 and 34 (in the latter case, the text begins with *ayaṃ bhāvaḥ* instead of *madhyāyām*).

15. Manuscript Gha in the KSTS edition (Preface, p. i) is in all probability D2, now preserved at the National Archives of India (Delhi). On the relationship between D2 and SOAS, see Ratié (forthcoming c).

16. This could explain why some annotated manuscripts bear twice or three times the same annotations with a few occasional variants (see *e.g.* Ratié forthcoming c on the *Vivṛti* on ĪPK 2.1.5): these annotations may have been copied from several annotated exemplars, some of which happened to share identical marginalia at slightly different places in the margins. For example, the annotation in fig. 6c is found in SOAS on the top margin of folio 202a, but also, with some variants, on the bottom margin of folio 203a; and it is likely that both annotations were copied from D2, which also bears the two quotations of the same fragment (with the same variants) in the margins of folios 203a and 204b.

17. As is often the case in Western manuscript traditions as well (see Clemens & Graham 2007: 39). For another example in the Kashmirian tradition see *e.g.* Vasudeva (2004: xiii), noting about the *Mālinīvijayottaratantra* (hereafter MVT) that "G and P share marginal notes, copied with varying degrees of fidelity from a common set of annotations." See also Formigatti 2011: 79-80. This, of course, makes any attempt to date the annotations particularly risky. According to Wezler & Motegi (1998: xxiv), the marginal annotations found in *Yuktidīpikā* manuscripts may date back at least to the 14th century because they include technical Buddhist terms, the meaning of which must have been lost after Buddhism disappeared from Kashmir; but this assumption seems somewhat speculative given that the memory of Buddhist philosophical theses endured far later than the 14th century in Kashmir (even though misunderstandings certainly occurred more and more frequently — see *e.g.* Ratié 2017a: 167-168).

a single manuscript, [18] kept growing for centuries. [19] The pandits of the Srinagar Oriental Research Department who edited the KSTS collection found printed footnotes to be an entirely natural locus for manuscript marginalia, as appears from the fact that in his Preface to Somānanda's *Śivadṛṣṭi* (hereafter ŚD), Madhusudhan Kaul Śāstrī described manuscript "a" [20] as being "with footnotes on the margin": for the Kashmirian editor, marginal annotations were nothing but footnotes. This attitude was so pervasive that the KSTS editors did not even take the trouble of specifying the source of their footnotes, which has led some modern scholars to wrongly assume that the editors were to be credited with composing them. [21]

Studying these marginalia is of course extremely helpful when one endeavours to edit and translate the text that they are meant to explain, because glosses may shed much light on the meaning of passages the interpretation of which is not easy, and because some of the marginalia carefully record different readings. [22] Besides, in Kashmirian manuscripts as well as in Western manuscript traditions, many corruptions result from marginal or interlinear glosses that end up creeping in the main text, and studying them instead of dismissing them as alien to the text may enable us to spot many a scribal interpolation. Yet I would like to argue here that the interest of marginal annotations goes way beyond their ability to illuminate the main text copied in the manuscript, and that they have much to tell us about *other* texts as well.

18. See the famous example of the main manuscript used by Stein for his edition of the RT, the marginal annotations of which can be traced back to at least four different hands according to Stein; see RT, Preface: x-xii and Stein (1900: 47-48). See also the descriptions of manuscripts annotated by several hands in Formigatti 2011: 61-70.

19. Cf. Muroya (2010: 220) on marginal annotations in *Nyāyamañjarī* (hereafter NM) manuscripts: "The glosses [...] were probably not composed by a single author at a specific point in time. It is more likely that the glosses were added, enlarged or modified by several persons during the transmission of the text of the NM."

20. Nemec (2011: 81) assumes that it is currently preserved in Srinagar; in fact, however, it is most probably kept in Delhi, at the National Archives of India: see Ratié (forthcoming b: n. 14).

21. See *e.g.* Nemec (2011: 99, n. 2; 101, n. 11 and 13; 102, n. 20; etc.)

22. See *e.g.* RT, Preface: ix-xi; see also *e.g.* the KSTS edition of the MVT: i, and Vasudeva (2004: xiv).

Retrieving Lost Texts in the Margins of Kashmirian Manuscripts: the Case of Utpaladeva's *Vivṛti* on the *Īśvarapratyabhijñā* Treatise

Thus marginal annotations in Kashmirian Sanskrit manuscripts are most often *quotations* from other works that happen to bear on the issue at hand in the main text. [23] This means that certain texts that are poorly transmitted or have not come down to us at all might be at least in part salvaged by studying these annotations — a fact that had already been noticed, albeit to a limited extent, by the pandits of the Srinagar Oriental Research Department, who produced a partial edition of Utpaladeva's shorter commentary on his own Pratyabhijñā treatise [24] on the basis of three manuscripts, two of which in fact contained a commentary by Abhinavagupta but had annotated margins that happened to "contain the *Vṛtti*." [25] Besides, Yasutaka Muroya has recently managed to fill several important lacunae in the only extant commentary on Jayanta's NM, Cakradhara's *Nyāyamañjarīgranthibhaṅga* (hereafter NMG), which had been edited on the basis of a single, incomplete manuscript, by studying marginalia in NM manuscripts. [26]

There are, however, other texts that may be retrieved by examining the margins of Kashmirian manuscripts.

To come back to the example used above, fig. 1 is a page from the ĪPV, a text that belongs to the corpus of commentaries on the *Īśvarapratyabhijñā* treatise. This latter work, composed in Kashmir by the Śaiva nondualist Utpaladeva in the 10th century, argues on the basis of a series of logical, epistemological and phenomenological analyses that we must recognize ourselves as Śiva defined as a single, omnipotent and infi-

23. See *e.g.* the remark in Vasudeva (2004: xix) to the effect that the marginal notes found in manuscripts G and P of the MVT "adduce explanatory material drawn from Abhinavagupta's *Tantrāloka* and other exegetical sources." Cf. Formigatti (2011: 85) on the Kashmirian *śāradā* manuscript (Be) of Kālidāsa's *Raghuvaṃśa*, where "the scholia consist of quotations of well-known commentaries." Formigatti (*ibid.*) even takes this feature as one of the characteristics of Kashmirian annotated manuscripts.

24. This edition of Utpaladeva's *Vṛtti*, published along with the *Siddhitrayī*, is now outdated thanks to the complete edition in Torella (2002).

25. *Siddhitrayī*, Preface: 3.

26. See Muroya (2010). As regards manuscripts outside Kashmir, note that the marginal annotations by Vibhūticandra in the codex unicus of Manorathanandin's PVV are particularly useful as they often enable to identify fragments of earlier commentaries that are otherwise only known today in Tibetan translation.

nite consciousness out of which nothing exists. The treatise — arguably one of the most refined in the whole history of Indian philosophy — is in fact made of several layers: Utpaladeva first wrote some stanzas — the *Īśvarapratyabhijñā-kārikā*s, hereafter ĪPK — along with a short prose commentary thereon, the (*Īśvarapratyabhijñā-*)*Vṛtti*, after which [27] he composed a second, much more detailed explanation of his own work, the (*Īśvarapratyabhijñā-*)*Vivṛti* or *Ṭīkā*. Today, the *kārikā*s and *Vṛtti* are available both in manuscript form and in Raffaele Torella's excellent edition and translation; [28] unfortunately, no complete manuscript of the *Vivṛti* or *Ṭīkā* has been found to date, which is all the more regrettable since the latter text — which explained at length the *kārikā*s and *Vṛtti* and even addressed a number of issues that do not explicitly appear in them— [29] certainly constituted the most crucial part of the treatise. R. Torella has edited and translated a lengthy fragment of it from a codex unicus (D) now preserved at the National Archives of India (hereafter NAI) in Delhi, [30] but this unique manuscript is terribly incomplete: whereas the treatise is summed up in 190 stanzas, the Delhi manuscript only covers the *Vivṛti*'s explanation of 13 of them. Two other crucial commentaries have come down to us, by the great Kashmirian polymath Abhinavagupta (c. 975-1025), namely the ĪPV, which offers a synthetic explanation of Utpaladeva's *kārikā*s, and the very lengthy *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī* (hereafter ĪPVV), which primarily comments on Utpaladeva's almost entirely lost *Vivṛti*.

Now, if we have another look at fig. 1, we can see that the annotation on the top margin of this page of an ĪPV manuscript happens to be a quotation from Abhinavagupta's other commentary on the same treatise, that is, the ĪPVV. [31] Understandably — since both texts are by the same author and comment on the same text —, manuscripts of Abhinavagupta's ĪPV contain many quotations from his ĪPVV, but they also cite a whole range of other texts, some of which belong to the same Śaiva philosophical tradition (such as Somānanda's ŚD; Utpaladeva's commentary thereon; the latter's *Vṛtti* on the *Īśvarapratyabhijñā* treatise; or Kṣemarāja's *Pratyabhijñā-hṛdaya*) while others were composed by representatives of rival currents

27. See Torella (2002: xli).
28. See Torella (2002).
29. This is obvious from Abhinavagupta's commentary thereon.
30. See Torella (2007a-d).
31. The text of the annotation given above, p. 307, n. 9, is in fact (with a few omissions and variants) ĪPVV, vol. III: 3-4.

of thought, either Brahmanical (this is the case of Bhartṛhari's *Vākyapadīya* and Jayanta's *Nyāyamañjarī*) or Buddhist (for instance Dharmakīrti's *Pramāṇavārttika*[*svavṛtti*] and *Sambandhaparīkṣā*). Most importantly, to the delight of historians of Indian philosophy, some of these marginalia also contain fragments of Utpaladeva's lost *Vivṛti* or *Ṭīkā*; thus in fig. 1, the marginal annotation at the bottom [32] happens to be the beginning of the *Vivṛti* on ĪPK 2.1.2. [33] In the course of the last decade, many fragments of Utpaladeva's magnum opus were thus retrieved from the margins of commentaries on the Pratyabhijñā treatise: short passages (each ranging from a sentence or a few sentences to the equivalent of a couple of printed pages) were found in the margins of one *Vṛtti* manuscript studied by Yohei Kawajiri [34] and, to a greater extent, in the margins of nine [35] ĪPV manuscripts that I have been studying [36] (for pictures of such ĪPV manuscripts see here figs. 1, 3a-c, 6c and 8) and in those of an annotated *Vṛtti* manuscript preserved in Srinagar and used by R. Torella for his edition of Utpaladeva's *Vṛtti*. [37] Most importantly, I recently had the good fortune of spotting three chapters of the *Vivṛti*, which constitute by far the lengthiest *Vivṛti* fragment known to date (including the codex unicus studied by R. Torella), in the margins of two ĪPVV manuscripts [38] (see figs.

32. See above, p. 308, n. 11.

33. See Ratié (forthcoming c); the words *tad āha māyāśakter iti*, found in other sources after *syāt*, are omitted in SOAS.

34. See Kawajiri (2016a and 2016b) for the Sanskrit text of the fragments in question; only a diplomatic edition is offered in the first, although a few emendations are attempted in the second.

35. To the eight manuscripts mentioned in the Appendix of Ratié (2016b) should now be added manuscript S15.

36. See Ratié (2016a, 2016b, 2017a, forthcoming a and forthcoming c) for an edition, translation and study of some of these fragments.

37. Manuscript S19 was described in Torella (2002: l-li), under siglum N. According to Torella (2002: li), it is "profusely annotated by a different hand with single glosses or long passages (mostly drawn from the ĪPV) between the lines and often entirely covering the margins." Indeed, many of the quotations are from Abhinavagupta's ĪPV; yet as shown in Ratié forthcoming c, it also bears *Vivṛti* fragments. Although this *Vṛtti* manuscript and the one studied by Yohei Kawajiri are certainly related, the latter is not a mere transcript of the former and was probably copied from another antigraph (see Ratié forthcoming c).

38. That is, J11, described in Ratié (2017a), and S12. Since S12 is written in *śāradā*, it is tempting to assume that J11 is a *nāgarī* transcript of it; it is very likely, however, that in fact J11 was not directly copied from S12 (see Ratié forthcoming c), which means that other such annotated manuscripts bearing entire chapters of Utpaladeva's lost *Vivṛti* might have survived.

4, 5, 6a, 6b and 7), [39] and their edition and translation is underway. [40]

A Jigsaw Puzzle: Examples from Utpaladeva's *Vivṛti*, Chapter 2.1

One of the greatest difficulties encountered by those who look for fragments of lost texts in the margins of Kashmirian manuscripts is the identification of the works quoted. Although the annotations found there sometimes explicitly mention the sources of their quotations, [41] they often offer titles that differ from the one under which these texts are best known (this is the case for instance in fig. 1, which explicitly refers to both Abhinavagupta's ĪPVV and Utpaladeva's *Vivṛti*, but does so by respectively calling them the *Caturviṃśatisāhasrī* [42] and the *Madhyamā* [43]); and most of the time, they remain entirely silent as to the origin of the quotes.

The advent of electronic texts has greatly simplified the task of identifying the marginal citations, even though many texts are quoted with numerous variants (which makes automatic searches somewhat unreliable), not to mention that in their eagerness to rescue lost texts from oblivion, researchers are sometimes too hasty in offering identifications. [44]

39. For an edition and translation of the marginal annotations shown in these pictures see Ratié (2017a); note that at the time I only had J11 at my disposal.

40. See Ratié (forthcoming c), devoted to Chapter 2.1; R. Torella is currently working on Chapter 2.2, and I am preparing an edition and translation of Chapter 2.3.

41. A fact that seems to be overlooked in the description of annotated ĪPV manuscripts in Formigatti (2011: 84) ("a large number of annotations are quotations taken from other works by Abhinavagupta or from well-known philosophical and theological texts [...], but *without mentioning the source*" — italics by Formigatti). Besides the examples mentioned here, see Ratié (2017a: 168, n. 17); see also *e.g.* Muroya (2010: 219) on marginal annotations occasionally quoting Cakradhara's NMG as the *Ṭīkā*.

42. See above, p. 307, n. 9; *i.e.*, it is the work whose length corresponds to "twenty-four thousand" *śloka*s (Utpaladeva's *Vivṛti* is sometimes called the *Aṣṭasāhasrī*, the work whose length corresponds to "eight thousand" *śloka*s, see Torella 2014: 116, n. 2).

43. See above, p. 308, n. 11. Cf. *e.g. Bhāskarī*, vol. I: 3, which explains that Utpaladeva has composed not only "the *Vṛtti*, known as the Short *Pratyabhijñā*" (*laghupratyabhijñākhyāṃ vṛttim*) but also "the *Vivṛti*, known as the Medium *Pratyabhijñā*" (*madhyapratyabhijñākhyāṃ vivṛtim*), probably as opposed to Abhinavagupta's ĪPVV, which, according to Bhāskarakaṇṭha, is "the very detailed commentary called the Great *Pratyabhijñā*" (*bṛhatpratyabhijñākhyā bahuvistarā ṭīkā*).

44. See *e.g.* Kawajiri (2016b: 24), which quotes the following marginal annotation as a "fragment" that "seems to be" from the *Vivṛti* on ĪPK 2.1.4: *tau cābhāsānāṃ bhāvābhāvau na vāhyahetukṛtāv iti vistāryopapāditam iti sa eva saṃvitsvabhāva ātmā svaprasaṃkalpādāv ābhāsavaicitryanirmāṇe prabhuḥ prabhaviṣṇur iti svaṃ saṃviditaḥ* [*tata eva ?ai??????*]. This is in fact a quotation from Abhinavagupta's ĪPV, vol. II, p. 12, ll. 2-7.

In any case electronic texts cannot solve the problem that we face when lengthy marginalia do not seem to belong to any known text: in the case of Utpaladeva's lost *Vivṛti*, when, in a manuscript belonging to the Pratyabhijñā corpus, we spot a marginal annotation that does not belong to any known Sanskrit philosophical work, we are still left with the necessity of proving that such comments are not a late gloss by some learned owner of the manuscript, but actually belong to Utpaladeva's magnum opus.

One important task that may help determine that some marginal annotations indeed belong to this lost text consists in comparing the margins of the manuscript in question with the *Vivṛti* fragment edited by R. Torella on the basis of the codex unicus preserved in Delhi: if these margins can be shown to contain fragments from already known *Vivṛti* passages, in all probability they also contain other fragments hitherto unknown of the same work. Thus in fig. 3c, the text quoted in the bottom margin and spreading vertically on the right margin is in fact a quotation of a *Vivṛti* passage already known thanks to R. Torella's work. [45] A further element that may enable us to determine that an annotation is a genuine *Vivṛti* fragment is a systematic comparison with Abhinavagupta's commentary on Utpaladeva's lost text, since we are fortunate enough to have a commentary on the latter: if the words or chains of words quoted in the ĪPVV while Abhinavagupta is explaining them are invariably found in the correct order in the annotation, the probability that we are indeed dealing with a *Vivṛti* fragment verges on absolute certainty.

Unfortunately, editing texts or fragments of texts from marginal annotations is often akin to trying to find (and fit together) the pieces of a jigsaw puzzle — and requires a similar amount of patience. This happens when dealing with rather brief fragments, each of which does not exceed two or three printed pages, as is the case in the ĪPV manuscripts of my knowledge, [46] but the analogy is painfully accurate even when we are lucky enough to have at our disposal entire chapters of a lost work. Thus in the case of the *Vivṛti*'s Chapter 2.1, we now know two ĪPVV manuscripts bearing the text in question in their margins from beginning to end, but they suffer from a number of minor lacunae. Many, however, can

45. The text, from *nanv arthasya* (beginning of the first line of the annotation in the bottom margin) to *tatpūrvakāloparaktānubhūtabhāvāvamarśanāvasānā* (end of the line written vertically in the right margin), is found in Torella (2007b: 545). See Ratié (2016a) for similar examples in this manuscript and others.

46. See Ratié (2016a, 2016b, 2017a and forthcoming a).

be filled with the help of much shorter quotations of this text found in some ĪPV manuscripts. Thus in the *Vivṛti*'s explanation of ĪPK 2.1.5, the margins of ĪPVV manuscripts J11 and S12 both indicate with dots that some *akṣara*s could not be read by the scribe (see the beginning of the annotations shown in figs. 6a and 6b). [47] The lacuna, however, can be filled with the help of short *Vivṛti* quotations found in the margins of two ĪPV manuscripts (D2 and SOAS, see fig. 6c for SOAS). [48]

Short quotations scattered in the margins of ĪPV or *Vṛtti* manuscripts can thus be immensely helpful even though we have at our disposal two ĪPVV manuscripts giving the full text of several *Vivṛti* chapters; yet gathering and taking into account these shattered pieces of text can be somewhat complex. To take but one example, the Sanskrit text of the *Vivṛti* on ĪPK 2.1.3 is given below in Appendix I, and for the sake of clarity, I have inserted in it bold numbers in brackets; for each of these numbered passages, the table in Appendix II indicates which marginal sources were used. As can be seen from this table, in order to edit this brief excerpt we have to take into account a number of sources that greatly varies from one sentence to the next — and sometimes within the same sentence. With the exception of the continuous marginal quotations found in J11 and S12, [49] the *Vivṛti* excerpts are often very short and scattered among many other quotations, which can make them particularly difficult to spot. [50] Besides, a number of richly annotated manuscripts belonging to the Pratyabhijñā corpus do not bear any significant quotations from the *Vivṛti*, so that efforts to study all marginalia in the known manuscripts of this corpus can seem infuriatingly futile or time-consuming. Yet they are worth the trouble: in 2007, thanks to R. Torella's study of the *Vivṛti* in the fragmentary manuscript preserved in Delhi, we knew the *Vivṛti* on

47. ***teṣām eva ca*** *pratyekaṃ janmapariṇāmādīnāṃ svātmany api bhāgāvabhāsa ity eṣa kā..... ekasyāpi kriyāśritaḥ*. The words underlined and in bold are those quoted in ĪPVV, vol. III, p. 16. The first part of this sentence is also found at the end of the fragment quoted in the ĪPV edition, vol. II: 18, n. 77.

48. The missing compound, *kālakrama*, appears on the second line of the annotation.

49. And in S15 (an ĪPV manuscript), but only from ĪPK 2.1.1 to 2.1.3; the quotation breaks around the middle of the commentary on ĪPK 2.1.3, and from then only bears very few brief *Vivṛti* quotations.

50. Formigatti (2011), which contains a study of the marginalia in several ĪPV manuscripts, including one (labelled Ś7 in the thesis) that has now been shown to contain *Vivṛti* fragments (see Ratié forthcoming a), makes no mention of fragments of Utpaladeva's lost work.

the Pratyabhijñā treatise's Chapter 1.4, as well as on the end of Chapter 1.3 and the beginning of Chapter 1.5; apart from this important fragment, only a few scattered lines had been spotted.[51] A decade later, we have access to three thus far entirely unknown chapters, plus a number of shorter fragments, the most substantial of which were retrieved from the margins of ĪPV manuscripts — and it seems safe to assume that more such discoveries will be made in the coming years.

Manuscript Margins and the Marginalization of Texts in Medieval Kashmir: the Quasi Obliteration of Utpaladeva's *Vivṛti*

There is something quite paradoxical about these recent discoveries. The quotations given in Kashmirian manuscripts obviously have as their primary function to help the reader understand the main text copied in the centre of the manuscript pages, and in fact many of them happen to be excerpts from commentaries on that main text;[52] the case of Utpaladeva's *Vivṛti*, however, appears to involve a bizarre reversal of this usual situation: Utpaladeva's main work seems to have become more and more marginal — in every sense of the word — while Abhinavagupta's commentaries on it were becoming more and more central, so that today, apart from the fragmentary codex unicus preserved in Delhi, all that is known of Utpaladeva's most important philosophical work is to be found... in the margins of its own commentaries.

In this respect it is worth noting that quotations of the ĪPVV found in the margins of ĪPV manuscripts have often undergone a subtle but telling metamorphosis: it is not rare to find ĪPVV quotations in which all references to the fact that Abhinavagupta's ĪPVV is a commentary on Utpaladeva's *Vivṛti* have been obliterated. Thus in fig. 1, the top margin gives an ĪPVV quotation[53] from which the sentence *uktaṃ caitat kriyā ca paravāgvṛttyādiketyādipradeśeṣu*[54] ("and this has been said [by Utpaladeva] in places [of his *Vivṛti*] such as [the passage beginning with]

51. For a fragment spotted in an ĪPV footnote see in particular Stern (1991: 158) and n. 55 (cf. Ratié 2016b: 386).

52. See for example Muroya (2010) on the NMG, and Formigatti (2011: 70-74) on the close relationship between commentaries and marginal annotations in North Indian manuscripts.

53. See the transliteration above, p. 307, n. 9.

54. ĪPVV, vol. III: 3, ll. 15-17.

paravāgvṛttyādikā...") [55] has disappeared. Similarly, the words *iti sūtrārthaḥ, vṛttivivṛtī spaṣṭe* ("this was the meaning of [Utpaladeva's] verse; both [his] *Vṛtti* and *Vivṛti* [thereon] are [self-]evident") [56] are no longer to be found after *vastuto 'kramatve*, and the quotation of the words *kālagrāsāt* from the *Vivṛti* that immediately follows in the ĪPVV [57] has also disappeared. In other words, in this margin of an ĪPV manuscript, Abhinavagupta's commentary on Utpaladeva's *Vivṛti* has been altered so as to appear to be a commentary on Abhinavagupta's ĪPV, and all traces of the *Vivṛti* as the *mūla*-text have been removed! [58]

Several factors might be invoked to explain this curious marginalization of Utpaladeva's *Vivṛti* and the temptation, perceptible in the alterations undergone by some ĪPVV marginal quotations, to let Utpaladeva's most important work sink into oblivion. Abhinavagupta's detailed and elegant commentaries might have been deemed clearer than Utpaladeva's highly inventive but terse and elliptical work; besides, with the exception of Utpaladeva's devotional hymns, the latter's works are confined to the genre of philosophical treatises and commentaries, whereas Abhinavagupta has authored important works on various topics (the aesthetics of theatre, the aesthetics of poetry, the interpretation of Śaiva scriptures, the practice and meaning of Śaiva rituals...), so that his fame may have surpassed early on Utpaladeva's — and this may have greatly influenced the choices that were made as to which works should be copied preferably to others within the Pratyabhijñā corpus. And once the *mūla*-text had become a rarity — which probably occurred before the

55. This seems to be a quotation from Utpaladeva's *Vivṛti* on ĪPK 1.1.5 (not available to date except for Abhinavagupta's quotations of it): see ĪPVV, vol. I: 105: *ity āśaṅkyāha **paravāgvṛttyādike**ti*.

56. *Ibid.*: ll. 18-19.

57. *Ibid.*, l. 19.

58. This phenomenon is far from being limited to the SOAS manuscript (or D2, from which it was copied), and other attempts of this kind can be found for instance in S3, where a missing folio (18b-19a) has been replaced by another one written in a different hand. On the verso of this folio are several annotations occupying the whole page, and the bottom annotation is a quotation from the ĪPVV, but most of the references to the *Vivṛti* have disappeared and a number of glosses have been inserted. To give just one example, around the middle of line 5, the text quotes two sentences from ĪPVV, vol. I, p. 200 (*... tarhi kārakavibhaktīnām api sa evārthaḥ, tad āha **sarva eve**ti. nanu sa eva sambandho bhaviṣyaty eka ity āśaṅkyāha **naikakālikam** iti*), but in doing so it omits *tad āha sarva eveti* ("this is why [Utpaladeva] says '*sarva eva*' [in the *Vivṛti*]") and *ity āśaṅkyāha naikakālikam iti* ("Having anticipated this [objection, Utpaladeva] says '*naikakālikam*' [in the *Vivṛti*]").

end of the 17th century —,[59] making the *pratīka*s disappear in the ĪPVV might have seemed a sensible thing to do, since by that time the ĪPVV was probably seen mainly as a useful tool for the study of Abhinavagupta's ĪPV, which, judging from the great number of manuscripts preserved, had certainly come to be considered the most important work in the Pratyabhijñā corpus.[60]

Whatever the reasons for these choices may have been, however, such decisions have profoundly affected our perception of the roles respectively played by Utpaladeva and Abhinavagupta in building the Pratyabhijñā system. Thus before the publication of R. Torella's pioneering studies on Utpaladeva's *Vivṛti*, historians of Indian philosophy had simply assumed that Abhinavagupta's commentaries were the most innovative works in this tradition,[61] and they tended to systematically ascribe to Abhinavagupta himself the ideas that they could find in the latter's works, but not in Utpaladeva's stanzas or *Vṛtti*; as more and more *Vivṛti* fragments are coming to light, however, we are now able to compare all of these texts, and it is becoming ever more obvious that Abhinavagupta was a brilliant commentator, but also a very faithful one, and that Utpaladeva's *Vivṛti* was the truly innovative work.

An interesting example of such a distortion in our vision of the history of the Pratyabhijñā system is the issue of the famous "doctrine of reflections" (*pratibimbavāda*):[62] in many of his works, Abhinavagupta claims that the phenomena constituting the universe as we perceive it are similar to reflections in a mirror, because the variegated reflections that we may see in a mirror are perfectly real inasmuch as they really occur on the surface of the mirror, yet they are nothing over and above the surface of the mirror that makes them manifest by assuming their forms. In the same way, argues Abhinavagupta, all phenomena, which are perfectly real, are not to be discarded as mere illusions (contrary to what the representatives of Advaitavedānta contend), yet they are nothing over and above the unique, all-encompassing and all-powerful universal consciousness that makes them manifest by assuming their forms. So far this analogy was ascribed to Abhinavagupta, or at least most scholars credited him

59. See Ratié (2017a: 167).

60. Cf. Torella (2002: xlvii), noting that among the commentaries of the Pratyabhijñā corpus, "the ĪPV [...] seems to be felt as the standard one."

61. See Torella (1988: 140) and Torella (2002: xliii).

62. On this doctrine see Lawrence (2005) and Ratié (2017b).

with being the first to make a full metaphysical use of it.[63] Utpaladeva himself, however, mentions in his commentary on another Śaiva work (Somānanda's ŚD) that he has explained at length in his detailed commentary (*Ṭīkā* = *Vivṛti*) on the Pratyabhijñā treatise how phenomena are similar to reflections,[64] and at the beginning of one of the recently edited *Vivṛti* fragments, he explicitly mentions the doctrine of reflections usually attributed to his commentator while summarizing the main theses established in the first part of his *Vivṛti*.[65] The edition and translation of three hitherto unknown *Vivṛti* chapters will undoubtedly bring to light many more similar points, and the ongoing edition and translation of Chapters 2.1 to 2.3 will certainly afford us an opportunity to thoroughly reevaluate the assumptions that still prevail in secondary literature regarding the history of the Pratyabhijñā system: studying the margins of manuscripts is not merely about attempting to save marginal works from oblivion, it may also help us understand how certain works came to be marginalized despite their highly innovative character, and how this process of marginalization has altered our understanding of their history.

On the Purpose(s) of Annotations in Kashmirian Sanskrit Manuscripts

Little is known of the exact purpose of the annotations found in Kashmirian manuscripts. What is certain is that at least some of these manuscripts were explicitly copied for pedagogical purposes; thus the 15th-century master Śitikaṇṭha explains at the end of a NM annotated manuscript that he copied it so as to teach his pupils.[66] But of course this was not the sole purpose of manuscript copying; and what of the annotations in particular? If they too had a pedagogical purpose, was it

63. See for instance Rastogi (1984: 28) and Lawrence (2005).

64. *Śivadṛṣṭivṛtti*: 14, 16 (see Ratié 2017b: 227, n. 64 and 232, n. 93); note that there is also one brief allusion to this doctrine in Utpaladeva's short commentary on the Pratyabhijñā treatise (*Vṛtti*: 60). For the testimonies of Abhinavagupta and Jayaratha regarding the fact that Utpaladeva himself had expounded this theory, see Ratié (2017b: 226-228, n. 62 and nn. 66-67).

65. See Ratié (2017a: 172).

66. See the colophon of manuscript P in Graheli (2015: 46): *śiṣyān adhyāpayituṃ śitikaṇṭhasvāminā guruṇā gautamamatatattvavidā* [*tva*]*ritaṃ śrīnyāyamañjarī likhitā*. "This *Nyāyamañjarī* was swiftly copied by the master Śitikaṇṭha, expert in the truth of Gautama's doctrine, in order to teach his pupils." On this Śitikaṇṭha, see below.

the only one? And how exactly were they used to teach? In this respect Camillo Formigatti notices the following:

> In the case of esoteric doctrines like the non-dualistic Śaiva philosophy of Abhinavagupta, an oral transmission of the teachings was predominant, with a direct relationship between the *guru* and the disciples, in an unbroken chain of transmission of the secret knowledge. This is to a certain extent reflected in the character, content and visual organization of the annotations occurring in the manuscripts of the ĪPV… [67]

C. Formigatti is thus inclined to think that the annotations might have been written by students taking notes during a class. This, however, does not seem to be entirely consistent with the fact that many annotations were obviously copied either from manuscripts of the quoted texts (since, as pointed out by Formigatti, they were probably too long to be committed to memory) [68] or from the margins of one or more antigraph(s). Formigatti concedes this point but suggests that there might have been a difference in this respect between the long scholia written in the margins (presumably copied from earlier manuscripts) and shorter glosses:

> Above all, it is clear that the long scholia have been copied from manuscripts of the works quoted. However, the short glosses may have a different origin. The esoteric character of the doctrines expounded in works like the ĪPK and the ĪPV presupposed a direct relationship between the teacher and the disciples. As pointed out by K. Pandey, Abhinavagupta used to explain its texts to his own disciples, who diligently wrote down his explanations on their own manuscripts. A similar situation may have been at the origin of some of the short annotations. [69]

This hypothesis explicitly rests on the idea that the Pratyabhijñā corpus was meant to impart an "esoteric" knowledge and thus required an essentially oral form of teaching, as opposed to other texts (belonging to poetry and poetics) that, according to C. Formigatti, might have been studied by reading directly the texts (since there was nothing secret about them), which would explain why in the latter case, the annotations may take the form of a single running commentary instead of a series of quotations and sometimes have a clearly defined system of references to

67. Formigatti (2011: 84).
68. *Ibid.*: 85.
69. Formigatti (2011: 80).

the main text. [70] In order to justify this interpretation of the distinction between the two kinds of annotations and the thesis that the study of the "esoteric" Pratyabhijñā corpus required an oral teaching, Formigatti invokes the authority of K.C. Pandey [71] to assert that Abhinavagupta himself was portrayed by one of is own disciples, Madhurāja, as teaching students who kept "writing whatever [the master Abhinavagupta] said" (*uktam uktam likhadbhiḥ*). [72]

One might suspect, however, that this is a somewhat romantic view of the Pratyabhijñā tradition, first because the Pratyabhijñā corpus explicitly presents itself as *not* being esoteric at all: rather, Utpaladeva insists that he is presenting an "easy" (*sughaṭa*) [73] soteriological path by translating the metaphysical doctrines contained in the "secret scriptures" (*rahasyāgama*) into the philosophical terminology common to all the great religious movements of his time and accessible to all. [74] Besides, the content of short glosses is usually far from being esoteric: as pointed out by C. Formigatti himself, [75] most of them are very basic explanations that simply offer a synonym for a particular word in order to clarify its meaning or provide the analysis of a compound — and this could certainly be taken as an important clue that these annotations indeed had a pedagogical purpose; but arguing on the mere grounds of the alleged esoteric character of these texts that their glosses had to have an oral source, or that they were written down by students rather than by their masters, might be going one step too far. [76] Finally, there seems to be no evidence

70. Formigatti (2011: 85): "Both the *Kāvyādarśa* and the *Raghuvaṃśa* were very popular texts, well-known and read also outside the Indian subcontinent. In the course of the centuries, they had reached the status of 'classical works' [...]. Taking into account the content of the annotations and the auxiliary signs added in the main text, one should not be very far from reality by asserting that the annotations in this kind of manuscripts have been written as an aid for students who used the manuscripts for their study."

71. See Pandey (1963: 20-22).

72. *Gurunāthaparāmarśa* (hereafter GNP) 4. The text was first edited in Raghavan (1980: 1-16).

73. ĪPK 4.16.

74. See Torella (2002: xxx) and Ratié (2017c).

75. Formigatti (2011: 84).

76. In the RT for instance (admittedly not an "esoteric" work — but probably no less so than the Pratyabhijñā treatise), according to Stein, short glosses of this kind (which "refer exclusively to points of grammar and construction") were written down by Ratnakaṇṭha himself; Stein takes them to be "Ratnakaṇṭha's own memoranda jotted down in the course of copying" (RT, Preface: xii, n. 3).

that the so-called "testimony" of the South Indian author Madhurāja regarding Abhinavagupta has any historical merit: as has been pointed out by Alexis Sanderson, it could very well be that Madhurāja only ever studied Abhinavagupta's works, and the so-called "pen picture" [77] offered in the GNP might be a sheer product of Madhurāja's imagination. [78]

Nonetheless, C. Formigatti's suggestion that marginal annotations constituted a "mnemonic support" for teachers during their classes is certainly very interesting and cannot be dismisssed out of hand, although — as acknowledged by Formigatti himself — neither can the hypothesis (apparently embraced for instance by Marc Aurel Stein) [79] that they were rather notes taken "by an erudite studying the text on his own." [80] It is also possible that they were written down by the master but intended for students entrusted with the manuscripts, or that, as suspected by C. Formigatti, they were at times written by the students themselves [81] — and in fact, all of these suppositions need not be mutually exclusive.

Thus the distinction between personal and pedagogical notes, just as that between single running commentary and series of glosses and/or quotations, may well have been less clear-cut than we tend to assume, all the more since in some cases at least, annotating manuscripts may have been a veritable team work. [82] Besides, according to Albrecht Wezler and

77. Pandey (1963: 20).

78. Sanderson (2007: 381, n. 486): "It has been claimed that Madhurāja was a pupil of Abhinavagupta (Pandey 1963: 20-22) [...]. But not one of the verses [...] states that he was anything more than a devotee of Abhinavagupta's works and an adept in the Parākrama, the system of meditative worship taught in the *Parātrīśikā*."

79. Stein (1900, vol. I: 47) expresses the opinion that Rāmakaṇṭha copied "the majority of his manuscripts chiefly for his own use."

80. Formigatti (2011: 85).

81. Cf. the suggestion in Muroya (2010: 235-236) regarding an annotation making a reference to Śitikaṇṭha's work in the margin of a NM manuscript (the annotation is quoted below, p. 330, n. 106): "it may even be possible to speculate that the [...] gloss referring to the *Bālabodhinīnyāsa* was composed by one of Śitikaṇṭha's disciples who was very involved in studying the NM and left his annotations and glosses on a manuscript of this work [...] for his own future reference or for the purpose of stimulating others to expand their study of the NM."

82. M.A. Stein thus hypothesizes that the annotator referred to as A2 in his RT edition, whom he later identified as Bhaṭṭa Haraka, a contemporary of Ratnakaṇṭha (Stein 1900, vol. I: 47), was working by the latter's side (RT, Preface: xii): "While Ratnakaṇṭha was copying the text of O, A2 appears to have revised what the former had written, and to have added from the original the marginal notes and various readings which Ratnakaṇṭha omitted to copy."

Shujun Motegi, to whom we owe a remarkable edition of the *Yuktidīpikā* (hereafter YD), at some point the numerous marginal annotations found in YD manuscripts were extracted from the latter's margins and gathered in an attempt to produce a single running commentary out of them. [83] Admittedly, the narrative [84] offered by the two editors as regards this attempt to transform marginalia into a single text is not without serious flaws, [85] and one can only hope that the history and exact nature of these

83. See the Introduction to Wezler & Motegi (1998), which explains that manuscripts K (written in *śāradā* script, preserved in Srinagar) and D (written in *nāgarī*, preserved in Delhi) are replete with marginal annotations, and that the content of these notes also appears in the form of a continuous text copied in a few independent *śāradā*-written folios preserved inside manuscript K (see Wezler & Motegi 1998: xiv-xv for a detailed description of K, and xvi-xvii for that of D). According to the editors (*ibid.*: xxiv, cf. 10, n. 2), there is no doubt that the apparently continuous text is nothing but an incomplete attempt to turn a collection of heterogeneous marginalia into a single commentary.

84. According to Wezler and Motegi, K must have been moved from Srinagar to the NAI in Delhi in 1948, and D is a very late copy that must have been made in Delhi during K's stay there (hence the *nāgarī* script, common in Delhi), after which K was returned to Srinagar (where it is currently preserved) and then only, in Srinagar, did someone attempt to turn the marginal annotations found in D into what looked like a single running commentary (the one now found in K). See Wezler & Motegi (1998: xvi): D "is evidently a very modern transcript of K, made only after Independence, when, most probably for reasons of safety in the wake of the Kashmir imbroglio, a number of manuscripts were brought down from Srinagar to the National Archives in Delhi to be returned only later to their rightful owner(s)." Cf. *Ibid.*: xxiv: "Significantly, this attempt seems to have been undertaken by the Delhi copyist, *i.e.* the scribe who made D by copying K, and that [sic] what he did was transcribed into *śāradā* most probably when K was returned to Srinagar." No explanation is given as to why the editors believe that the attempt was made by the scribe who made D, whereas as far as I understand, the latter does not contain any continuous version of the marginalia; I assume that they have in mind the fact that the marginal annotations in D are numbered, contrary to those in K, but maybe they meant that the scribe who copied D also produced an independent manuscript putting together all the annotations that disappeared after being transcribed into *śāradā*?

85. Bronkhorst (2003) criticizes certain aspects of the YD edition's stemma codicum but does not focus on the history of the annotated manuscripts as it is presented in the Introduction to the edition. It should be noted, however, that manuscript K certainly never travelled to Delhi, because the manuscripts that were taken from Srinagar and deposited at the NAI in 1948 were never returned to their owners and are still in Delhi to date: the entire collection of the "Manuscripts belonging to the Archaeology and Research Department, Jammu and Kashmir Government, Srinagar" (which, according to the "List of Gilgit Manuscripts and Sanskrit Manuscripts" of the NAI, consists of 212 items that "were temporarily transferred to the National Archives of India for safe custody and preservation on Oct. 19, 1948") was still available at the NAI when I last visited them in 2012. Besides, manuscript D could hardly have been copied in Delhi: the transcript

very substantial notes will soon be examined afresh: are they really, as the editors of the YD assumed from the start, independent short marginal glosses that were artificially gathered at a very late stage? Or might some of these annotations at least belong to a lost single commentary, the fragments of which have been overlooked so far? Only a new examination of the manuscripts and the marginalia's relationship with the text on which they comment (a study far beyond the scope of this article) could help answer this question. In any case it is quite possible that some of the texts that we regard today as running commentaries were at first annotations that were later gathered to form a single text — thus Nagin Shah, the editor of Cakradhara's commentary on the NM, states about the latter:

> This commentary is important because it is the only extant commentary on the famous *Nyāyamañjarī* of Jayanta Bhaṭṭa [...]. It is not a commentary in the usual sense of the term explaining each and every term. It is not even a running commentary. It is of the nature of an annotation. [86]

To sum up, in Kashmir the annotations may have had several uses, pedagogical *and* personal, and their content and status were sometimes altered to suit new needs: this plasticity is obvious in the attempt described above to transform Abhinavagupta's commentary on Utpaladeva's *Vivṛti* into a commentary on another text by Abhinavagupta; if Wezler and Motegi are right, in the case of the YD at least, independent scholia may also have been transformed into a single commentary; and it is tempting to suspect with Shah that Cakradhara's commentary on the NM was originally little more than a set of marginal notes.

was probably executed either in Jammu or in Srinagar prior to 1948, since it belongs to the collection of Kashmirian manuscripts that were deposited at the NAI at that time. Finally, one fails to see how someone in Srinagar may have used D to produce an artificial running commentary if D was made and remained in Delhi (unless the editors of the YD assumed that the scribe who copied D had also produced an independent version of the gathered marginalia in *nāgarī* that was somehow brought to Srinagar, contrary to D, and that disappeared after being transcribed into *śāradā*; but even this far-fetched hypothesis seems hardly tenable given that one does not see how K might have travelled to Delhi and back to Srinagar).

86. Shah (1972: 4).

A Learned Tradition: on Annotated Manuscripts Copied by Famous Kashmirian Authors

Despite these many uncertainties (which make further studies on Kashmirian marginal annotations all the more desirable), one thing at least is beyond doubt: in Kashmir, most *śāradā* manuscripts (and their annotations) were not produced by professional scribes with no knowledge of their content, but by learned men. [87] And not only did these pandits understand what they copied: they had a keen interest in studying and teaching this content, and they were often authors themselves.

This is obvious from the transmission of Abhinavagupta's ĪPV. Thus S3, an annotated ĪPV manuscript (see figs. 3a, 3b and 3c), is not dated but must have been copied in the 17th century; [88] in the colophon, the scribe identifies himself as Rājānaka Śaṅkarakaṇṭha, and this character was in all likelihood the author of a *Bhairavastotra* [89] and father of Rājānaka Ratnakaṇṭha, [90] a renowned Śaiva author who presents himself in his works as the son of Rājānaka Śaṅkarakaṇṭha. As for Ratnakaṇṭha, who must have

87. This was already noted in Bühler (1877: 32) ("a great many of them have been written by Pandits, not by professional writers"). See also *e.g.* Slaje (1993: 20) and Witzel (1994: 13).

88. The scribe's name is that of the father of a well-known 17th century Kashmirian author (see below), and the recent, hand-written Sanskrit note in *nāgarī* script attached to the beginning of the manuscript specifies that the person who copied it, namely Śaṅkarakaṇṭha, "lived in Kashmir during the reign of Shah Jahan" (*śāhajahānarājye kāśmīreṣu jīvitavān āsīt*), and adds that "there is no other manuscript older than this manuscript" (*prater asyā* [sic] *prācīnā nānyā kācana pratir vidyate*), by which it is probably meant that the library contains no older manuscript of the ĪPV.

89. See Sanderson (2007: 397, n. 555).

90. I thank Alexis Sanderson for first drawing my attention to the fact that a Rājānaka Śaṅkarakaṇṭha known to him "as the author of a *Bhairavastotra* transmitted in some manuscripts of the *Kalādīkṣāpaddhati* was the father of the well-known scholar Rājānaka Ratnakaṇṭha, who wrote his commentary on the *Stutikusumāñjali* of Jagaddhara according to its initial and final verses (which also tell us that Śaṅkarakaṇṭha was his father) from Śaka 1602 [AD 1680] to Vikrama 1738 [AD 1681] during the reign of Aurangzeb (*avaraṅgamahīpāle kṛtsnāṃ śāsati medinīm*). So the date proposed on the slip may well be right." (Personal written communication, 2008.) The "slip" referred to here is the hand-written note (see above, n. 88) according to which Śaṅkarakaṇṭha lived during Shah Jahan's reign.

been active around 1680, [91] he has authored *stotras* [92] as well as astronomical treatises and commentaries on poetic and aesthetic works, [93] and he was famous not only for composing works of his own, but also for his impressive abilities as a manuscript copyist; one of the most remarkable manuscripts in his abundant production is the richly annotated "codex archetypus" of Kalhaṇa's RT. Marc Aurel Stein remarks in this connection that as he is writing his translation of the RT, the memory of Ratnakaṇṭha "still lives in Kaśmīr Paṇḍit tradition as that of a great scholar and very fast writer" capable of copying manuscripts at a particularly impressive rate; Stein further mentions "the considerable number of manuscripts written by him which are still extant in Kaśmīrian libraries both in and outside the valley," as well as Ratnakaṇṭha's very distinctive handwriting and the difficulty of deciphering it. [94] Now, this Śaiva figure — who happened to be the son of the man who copied the oldest known annotated ĪPV manuscript — was also in all probability the Ratnakaṇṭha whom Bhāskarakaṇṭha, the author of the only hitherto published commentary (*Ṭīkā*) on Abhinavagupta's ĪPV, [95] mentions as his master and describes as an "expert in all fields of scholarship" (*samastavidyānipuṇa*). [96]

The history of the transmission of annotated ĪPV manuscripts is thus inextricably linked with that of the study and exegesis of the Pratyabhijñā corpus in medieval Kashmir — and there are other such examples. Thus according to the colophon at the end of S17 — a *śāradā* manuscript of Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñāvṛtti* now preserved in Srinagar —, [97] the

91. On Ratnakaṇṭha, his dates and works, and the name of his father, see Hanneder, Jager & Sanderson (2013: 12-20). Note that in the case of the RT's "codex archetypus" as well as in that of the oldest known annotated ĪPV manuscript, it is the name of the scribe that enables us to provide a date for the manuscript (see Stein 1900, vol. I: 46 for the RT manuscript).

92. See Hanneder, Jager & Sanderson (2013).

93. These include commentaries on Ratnākara's *Haravijaya*, Mammaṭa's *Kāvyaprakāśa*, Vāsudeva's *Yudhiṣṭhiravijaya* and Jagaddhara's *Stutikusumāñjali*.

94. See Stein (1900, vol. I: 47); cf. Witzel (1994: 13). For facsimiles showing samples of Ratnakaṇṭha's handwriting, see RT: first (unnumbered) page and Hanneder, Jager & Sanderson (2013: 44).

95. It is best known as the *Bhāskarī*.

96. *Cittānubodhaśāstra* 298: 359. That Ratnakaṇṭha was Bhāskarakaṇṭha's master is pointed out in Sanderson (2007: 422) and Hanneder, Jager & Sanderson (2013: 15).

97. For a detailed description, see Torella (2002: lii-liii). S17 appears to have been transcribed in J11 before the beginning of the ĪPVV.

manuscript was made by a certain Sundara Bhaṭṭāraka. [98] Interestingly, this figure is very probably the Bhaṭṭāraka Sundara who authored a hitherto unpublished commentary (*Kaumudī*) on the ĪPK, which, as far as I know, is preserved in a single (annotated) manuscript, S18. [99] According to its colophon, Bhaṭṭāraka Sundara was the son of a man named Śaṅkara — or rather, Śrīśaṅkarācāryavarya — who was, just as himself, a worshipper of Tripurasundarī (Śrīvidyā) — and again, the study of the Pratyabhijñā tradition and the transmission of its manuscripts appears to have been a family tradition, since one of the annotated ĪPV manuscripts preserved in Srinagar was obviously copied by Bhaṭṭāraka Sundara's father. [100] The colophon of Bhaṭṭāraka Sundara's *Kaumudī* explicitly states that the work was "composed" (*racita*) by this author, and one could surmise that the manuscript was nonetheless copied in its entirety (*pūrṇīkṛta*) by someone else, were it not for the fact that manuscripts S17 and S18 were evidently handwritten by the same person (and, as far as I can judge from the scans at my disposal, on the same paper), so that S18 is likely to be an autograph. If it is the case, given that the colophon of the *Pratyabhijñākaumudī* was

98. According to Torella (2002: liii), the colophon of S17 reads *śrīmatsundarabhaṭṭārakeṇa pratyabhijñāvṛttiḥ sampūrṇīkṛteti śubham astu devādīnāṃ mānuṣyakītānāṃ*. In fact both S17 and J11 read *mānuṣyakīṭakānām* (although one would rather expect *mānuṣyakīṭāntānām* or *mānuṣyakīṭakāntānām*). Torella (2002: xliv, n. 76) understands this as meaning that Sundara Bhaṭṭāraka "would have composed a commentary to take the place of the final part of the *Vṛtti* (missing in all the Kashmirian manuscripts)." It seems to me, however, that this is not what is meant here, since in fact Sundara Bhaṭṭāraka's commentary as preserved in S18 (to which R. Torella had not had access when he wrote his book) does not just fill the final gap: it comments on the ĪPK from the beginning of the treatise (see ĪPK 1.1.1 on folio 1b, ĪPK 1.1.2 on folio 11a-b, ĪPK 1.1.3 on folio 15a, etc.). Besides, the sentence in question in S17 occurs in the colophon of a manuscript that does not contain Sundara Bhaṭṭāraka's commentary, even in part: the *Vṛtti* in S17 breaks at the usual place and, as noticed in Torella (2002: liii), "the remaining *kārikā*s [are] without commentary." It therefore seems much more likely that the colophon in S17 simply states that "this *Pratyabhijñāvṛtti* [manuscript] was completed by the master Sundara Bhaṭṭāraka — prosperity to [all] from gods to men and worms."

99. I thank Alexis Sanderson for drawing my attention to this manuscript.

100. In the colophon of S18 (on which see below, p. 329, n. 101), Bhaṭṭāraka Sundara describes himself as a *sākṣācchaṅkarāvatāraśrīmacchrīvidyāpārijātaśrīmacchrīśaṅkarācāryavaryaputramaṇi*, "the gem that is the son of the venerable master Śrīśaṅkarācāryavarya, who was a wish-granting tree[?] of the venerable Śrīvidyā (*śrīmacchrīvidyāpārijāta*) and an avatar of Śaṅkara in person." At the end of the ĪPV in S5 (in fact a composite manuscript made of several works), on folio 203a, the end of the colophon states that the work was copied by a Śrīśaṅkarācāryavarya (*śrīśaṅkarācāryavaryavicitritā vijñeyeśvarapratyabhijñety om*) who describes himself as *°śrīmacchrīvidyāpārijātanūtanasvāmī.*

completed in the year 74 (most probably of the *laukika* era) on the 7th lunar day of the dark fortnight, [101] it could have been composed at the end of the 17th or 18th century. [102]

That those who copied *śāradā* manuscripts in medieval Kashmir were also authors in their own right was by no means a peculiarity of the Pratyabhijñā tradition. To give just one additional example that does not belong to the nondualistic Śaiva milieu, a heavily annotated NM birch-bark

101. The long colophon spreads on folios 80a and b (arab numbers). Its beginning runs as follows from what I can read: *oṃ varṣe vedatapodhane'tha*[?] *nabhasi pakṣe ca śukletare saptamyāṃ khalu puṣṭisaubhagayute chattre ca lagne sthire. śrīvidyāpadapadmasevanalasad-buddhyātitīkṣṇāgrayā | śrībhaṭṭārakasundareṇa racitā pūrṇīkṛtā kaumudī || 1 ||* The *śāradā* numerals 7 and 4 are given above the chronogram "veda[4]-ascetics[7]" (*vedatapodhana*), which reads backwards according to the rule *aṅkānāṃ vāmato gatiḥ* (on which see *e.g.* Sircar 1965: 230). The colophon goes on with five more verses (also numbered) and some prose, and its very end says again: *saṃ 74 śrāvaṇe kṛṣṇapakṣe saptamyāṃ revatyāṃ saubhāgyaviṣkambhe chattrayoge ca vṛścike lagne ca samāptiṃ gatā pratyabhijñākaumudī*. Note that the chronogram is the result of a correction; I cannot read the original words crossed out and replaced by *tapodhane*, and I suspect that the latter word might be by a second hand, but I have no certainty in this regard. The end of the colophon might also have been written (or altered) in part by a second hand (possibly the one who added some simplistic glosses, such as *kṛṣṇe* for *śukletare*, or who wrote again in the interlinear space the words *samāptiṃ gatā pratyabhijñākaumudī* as if they were unclear to this reader).

102. A possible match would be the 2nd of September 1798 according to Michio Yano's *pañcānga* program (`http://www.cc.kyoto-su.ac.jp/~yanom/pancanga/index.html`), which I used after adding 46 to the *laukika* year to obtain the last digits of the corresponding *śaka* year (= [17]20). But it could also be the 28th (the 18th in the Julian calendar) of August 1698 (same source). The first hypothesis would carry more weight if Bhaṭṭāraka Sundara's father could be identified with the Svāmiśrīmacchaṅkara who copied S2 (an ĪPV manuscript) in the year 49 (of the *laukika* era), in the bright fortnight of the month of Mārga[śīrṣa] (*svāmiśrīmacchaṅkaraiḥ likhyate'sau saddṛḍhārthā pratyabhijñā kṛpāloḥ saṃ 49 mārga śu ti pralikhanaprārambhaḥ*); the end of the manuscript gives again the name of the copyist, Svāmiśrīmacchaṅkara, and the date: *vikramāditya saṃ* 1830, which corresponds to 1773/1774 A.D. (and the *laukika* year [48]49). Unfortunately, manuscripts S2 and S5 (the latter was most probably written by Bhaṭṭāraka Sundara's father: see above p. 328, n. 100) were obviously written by different hands. Besides, according to Kannupillai (1922: 399), the *nakṣatra* mentioned in S18, namely *revatī*, does not seem to correspond to the dates mentioned above (or to any other plausible year 74 of the *laukika* era or even of the *śaka* and *vikrama* eras). Unfortunately I am way too ignorant in astronomical matters to explain this (or to check the other astronomical data given in the colophon); I also have doubts as to possible alterations by a second hand in the colophon of S18 (see above, n. 101). Hopefully one of the learned readers of this book can come up with a more satisfactory solution than the suggestions above as regards the date of the *Pratyabhijñākaumudī*.

manuscript dated 1472 CE [103] was copied by a master Śitikaṇṭha (*śitikaṇṭhasvāmilikhita*), son of Arjunasvāmin, and as noticed by Alessandro Graheli, a certain Śitikaṇṭha also copied a manuscript of Vāsudeva's *Nyāyasārapadapañcikā* (a commentary on the *Nyāyasāra*, another Naiyāyika Kashmirian work) now preserved in Vienna. [104] Now, as shown by Y. Muroya, [105] this Śitikaṇṭha, whose authority is invoked in a marginal annotation to the NM, [106] and who presents himself as an expert in Nyāya, [107] also happened to be the author of a commentary (*Nyāsa*) on a grammatical work, Jagaddhara's *Kātantrabālabodhinī*, and he might also have composed a *Nyāyasiddhāntamañjarīdīpikā*. [108]

The fact that most of these manuscripts were copied by scholars has obvious advantages for modern editors: they are often copied with much care, [109] and, of course, enriched with erudite annotations. On the other hand, these learned scribes, who often worked from several manuscripts and even commentaries [110] (which renders the application of the stemmatic method particularly problematic in many cases), [111] usually felt entitled to edit the text [112] whenever they deemed it necessary (and did so with mixed fortunes); [113] their marginal glosses, however accurate, sometimes led to unwarranted corrections in the text; [114] and their handwriting, devoid of the calligraphic qualities of professional scribes, was

103. For a thorough description see Graheli (2015: 45-49), under siglum P.

104. See Slaje (1990: 87).

105. Muroya (2010: 234-236).

106. Muroya (2010: 234): *ity asya prapañcas tu śitikaṇṭhācāryaviracite bālabodhinīnyāse draṣṭavyaḥ* ("The details of this [discussion], however, should be looked up in the *Bālabodhinīnyāsa* composed by the master Śitikaṇṭha").

107. See above, p. 320, n. 66.

108. On this hypothesis, see Graheli (2015: 48, n. 14). Although it has also been surmised that the Śitikaṇṭha who authored the *Bālabodhinīnyāsa* and the one who composed the nondualistic *Mahānayaprakāśa* were one and the same person (Grierson 1929: 73-74, Witzel 1994: 27), as pointed out in Sanderson (2007: 300-301), this is highly improbable.

109. See *e.g.* Stein (1900, vol. I: viii): "the writer of this codex was not a mere copyist, but a scholar of considerable attainments who, we have every reason to believe, has copied his original manuscript with great care and accuracy."

110. See Torella (2002: xlii).

111. Hanneder (2017: 62 ff). (See also Hanneder 1998: 46-48.)

112. See *e.g.* Jager (2010: 293).

113. On "learned mistakes" in Kashmirian manuscripts, see *e.g.* Witzel (1994: 3-4), Torella (2002: xlvi).

114. See the example in Hanneder (2017: 63-64) about the *Maṅkhakośa*.

often misread by later copyists. [115]

The *Nāgarī* "Revolution" and the Fate of Traditional Annotations

At some point around the middle of the 19th century, [116] however, this tradition underwent a spectacular change: more and more Kashmirian Sanskrit manuscripts were copied in a variety of *nāgarī* script rather than *śāradā*. [117] According to Georg Bühler, this shift from one script to another had a social component that was to have a crucial impact on textual transmission: his famous 1877 report explains that "all *nāgarī* manuscripts are written by professional scribes" who have no interest in understanding the text and by whom these documents are "mostly prepared for the market." [118]

As a result, the advantages and inconvenients pertaining to the old way of transmitting texts were inverted: many *nāgarī* manuscripts produced in Kashmir and the neighboring Jammu from older *śāradā* exemplars are admirable works of calligraphy — and this aesthetic concern extends to the layout of marginalia, as can be seen *e.g.* from the often fanciful arrangement of marginal annotations in J11 (see fig. 7) — yet they tend

115. See Stein (1900, vol. I: 47, n. 6) about the famous case of Ratnakaṇṭha's RT manuscript: "His handwriting as it appears there, with its very cursive and peculiar characters, presents unusual difficulties even to the practised reader of *śāradā* writing. To these difficulties must be ascribed, at least partly, the numerous clerical corrruptions and blunders which we meet, to a greater or smaller extent, in all modern transcripts of the codex archetypus."

116. According to Bühler (1877: 33), "The *devanāgarī* manuscripts written in Kaśmīr are all very modern. I was told that these characters had come into more general use during the last thirty years only, since the annexation of Kaśmīr to the Jamū dominions." It is likely, however, that the process started somewhat earlier (see below, p. 333, n. 127), even though it did not become "general" before the time indicated by Bühler.

117. Although the vast majority of "transcripts" from that time onwards were made from *śāradā* to *nāgarī*, copies were sometimes made from the latter to the former. See *e.g.* Slaje (2005: 46) for the curious case of a *śāradā* manuscript copied in 1934/35-38/39 AD, which seems to be "a *śāradā* transcript" of a *Yogavāsiṣṭha* edition printed in *nāgarī*, and which, according to W. Slaje, gives "the impression of a 'collector's edition.'" On possible motives for the practice (attested beyond Kashmir in many areas of Indic culture) of producing manuscripts from printed editions, see Francis (2017: 341-348). For an example of transcription from *nāgarī* to *śāradā* largely predating the phenomenon of massive transliteration described here, see Witzel (1985).

118. Bühler (1877: 33).

to abound in crude mistakes.[119] Many of the latter seem to stem from a relative lack of familiarity with the *śāradā* script,[120] so that, as suggested by Bühler, in such cases "the best plan for restoring corrupt passages is to try to find the *śāradā ligature* which most closely resembles the corrupt *devanāgarī* group."[121] The marginalia copied along with the main text in *nāgarī* transcripts are no exception to this rule: the scribe of J11 for

119. Bühler (1877: 33) already noted that since these *nāgarī* manuscripts are made by professional scribes, they "are, for this reason, even if they have been afterwards corrected by Pandits, less trustworthy than even *śāradā* paper manuscripts." See also Stein (1894: ix, n. 2): "Many of the Jammu manuscripts, written by these Kashmirian copyists, are excellent specimens of modern Indian calligraphy and from this point of view truly fit for a Royal Library. Unfortunately, they hide only too frequently under this attractive exterior a very defective text, the result of careless revision." Cf. Stein (1900, vol. I: 45), on "all the defects inherent to *devanāgarī* transcripts made in Kaśmīr from *śāradā* Manuscripts." See also *e.g.* Graheli (2015: 45) (about a *nāgarī* manuscript that "betrays a close connection to the *śāradā* script, and thus to Kashmir"): "The calligraphic and consistent ductus suggests that the copyist was a professional scribe, rather than a scholarly one, as indicated also by the presence of copious Sanskrit errors." Cf. Hanneder (2017: 52): "In Kashmirian literature we see that *devanāgarī* versions were often not prepared by Pandits but by non-expert scribes and that they abound in all kinds of mistakes. Here to edit a text without the help of *śāradā* manuscripts is not advisable."

120. See *e.g.* Stein (1900, vol. I: 53), about the scribe of a *nāgarī* transcript who was "an exceptionally careless and ignorant copyist, incapable even of always reading correctly the *śāradā* writing of his original;" Stein also mentions "numberless faults of transcription in L, and the occasional occurrence in it of *śāradā* characters which the scribe has slavishly reproduced instead of transcribing them." Note that although most modern scholars studying *nāgarī* manuscripts copied from *śāradā* examplars thus point out how careless the transcription is, some seem to think that the scribes were nonetheless familiar with *śāradā*, and that the not infrequent cases (such as the one mentioned by Stein) where *śāradā* conjuncts are reproduced instead of being transcribed betray this familiarity rather than puzzlement over a character that could not be read. See *e.g.* Vasudeva (2004: xxii), about a *nāgarī* transcript that "shows abundant errors of metathesis, transposition, euphonic combination etc., many deriving from a careless transcription of the *śāradā* original": "occasionally the scribe has reverted to the presumably more familiar *śāradā kta*-ligature and medieval e-*mātrā*." Cf. Graheli (2015: 38), about a *nāgarī* manuscript that bears some "unequivocal indications of a close derivation from a *śāradā* antigraph," among which the fact that "some *śāradā akṣara*s were inadvertently and intermittently written by the scribe"; "the copyist was most likely a professional scribe, familiar with both *nāgarī* and *śāradā*." See also Witzel (1994: 14), according to which "copying from *śāradā* into *nāgarī*... automatically increased the chance for writing mistakes, even if the scribe knew both scripts perfectly well. Unconsciously, though, certain characters looking alike in both scripts but expressing different sounds frequently are confused. In addition a number of ligatures of *śāradā* are badly copied or even taken over from the *śāradā* original into the *nāgarī* manuscript."

121. Bühler (1877: 33). For a list of typical mistakes, see Witzel (1994: 42).

instance (see figs. 4 and 7) seems to have had much trouble distinguishing semi-homograph *śāradā* conjuncts. [122]

According to Bühler, *nāgarī* manuscripts, because they were meant to be sold, are "also not unfrequently 'cooked,' *i.e.* the lacunae and defects in the original are filled in according to the fancy of the Pandit who corrects them." [123] As already pointed out by Michael Witzel, however, this assessment deserves to be nuanced, since many *nāgarī* manuscripts faithfully indicate all lacunae or illegible passages by using dots [124] (see *e.g.* the marginal annotations in figs. 4 and 6b) and, as noted by Stein, sometimes they simply reproduce *śāradā* conjuncts that could not be identified, [125] whereas there are known instances of "cooked" *śāradā* manuscripts. [126]

The precise circumstances of this shift from *śāradā* to *nāgarī* remain to be determined; [127] in any case the tradition of annotating manuscripts,

122. Besides very frequent confusions between *e.g. cc* and *śc*, see *e.g.* fig. 7: in the bottom margin, after *°dena sa eva kālakramo bhavati* (beginning of the first line), this fragment of Utpaladeva's *Vivṛti* on ĪPK 2.1.5 reads *bhāvavikāra**ṣaṃ**kenānena* instead of the correct *bhāvavikāra**ṣaṭ**kenānena*, because the scribe has mistaken the semi-homograph *śāradā* conjunct *ṭk* for *ṅk* (= *ṃk*). On semi-homograph *akṣara*s in *śāradā*, see Slaje (1993: 43-45).

123. Bühler (1877: 33). The author reports his personal experience in this respect (*ibid.*): "In no part of India have I [...] been told of the practice of restoring or 'cooking' Sanskrit books with so much simplicity as in Kaśmīr. I was asked by my friends if the new copies to be made for me were *to be made complete* or not; and one Pandit confessed to me with contrition, after I had convinced him of the badness of the system, that formerly he himself had restored a large portion of the *Viṣṇudharmottara*."

124. Witzel (1994: 15): "This feature, mentioned so prominently by Bühler, is perhaps not as common as he presents it. There probably existed a small 'cottage industry' in his time as there already had been a demand by the Mahārāja for some 20 years who got many Kashmirian manuscripts copied for his Raghunāth Temple Library at Jammu. Bühler's visit and his acquisitions for the Bombay government of course, further intensified this process. Cooking does not seem to be the case in the Vedic manuscripts, as hardly anybody (except Bühler) had an interest to buy them. Even the copies of the *Paippalāda Saṃhitā* that were made for the Mahārāja clearly show the lacunae of the original, as does the *Paippalāda Saṃhitā* manuscript itself." For other such examples, see Graheli (2015: 37 and 44).

125. See above, p. 332, n. 120.

126. Witzel (1994: 15) cites the example of a colophon forgery; note, however, that many *śāradā* manuscripts also indicate lacunae with dots (or more commonly short dashes) — see the remark by Witzel quoted above, n. 124, and Slaje (1993: 21); cf. for instance Graheli (2015: 53), and the marginal annotations in figs. 5 and 6a.

127. Bühler links it with the annexation of Kashmir by the neighbouring kingdom of Jammu (see above, p. 331, n. 116) and insists that even in his time the pandits of Kashmir seemed to have very little acquaintance with the *nāgarī* script (Bühler 1877: 33). It should be noted, however, that the Kashmirian professional scribes were famed for their

which had been so lively in Kashmir for centuries, seems to have as it were frozen around this time: the marginal annotations found in *śāradā* antigraphs were copied along with the main text in most *nāgarī* transcripts, but probably because the scribes of these transcripts were professional scribes rather than pandits, they usually refrained from adding new annotations of their own, and although the *nāgarī* manuscripts were often corrected by pandits, very few seem to have added lengthy annotations to these transcripts. [128] Besides, in most *śāradā* manuscripts very little effort is made to link the annotations with the main text, the readers being expected to understand their relationship from the content of the marginalia, [129] and as a result, in Kashmirian *nāgarī* manuscripts, annota-

calligraphic *nāgarī*, and this tradition, which must have predated the Jammu annexation (see *e.g.* Witzel 1994: 19 and Hanneder 1998: 44 for late 18th-century examples), was not brought to Kashmir proper from Jammu, since the scribes employed in Jammu were rather brought from the valley of Kashmir. See Stein (1894: viii-ix): "The scribes employed at Jammu in copying manuscripts for the Temple Library were almost exclusively drawn from Kashmir, which until quite recently could boast of a plentiful supply of '*lekhārī*s' writing a *devanāgarī* hand of peculiar elegance." See also Cox (2010) for the example of a 12th-century scribe presenting himself as a *kāśmīrabhaṭṭa* and drawing up the so-called Nīlgunda plates in *nāgarī* (with a *śāradā* invocation) in the South Indian kingdom of the Western Cālukyas. In any case the Jammu Raghunath Mandir Library's eagerness to constitute a large collection of Sanskrit works accessible in *nāgarī* not only by having its own staff copy *śāradā* exemplars but also by purchasing transcripts made in the valley (Stein 1894: iv ff.) must have been a very important factor (although by no means the only one) in the massive production of *nāgarī* manuscripts in the second half of the 19th century. Note also that Kashmirian Sanskrit manuscripts certainly aroused some interest beyond the Jammu Library (and Western scholars such as Bühler and later Stein); thus as mentioned in *Tantrasāra* (Preface: i), some of the *nāgarī* transcripts used for the KSTS editions came from "the collection of books bearing on the Śaiva philosophy in general which one Rīvatī Raman of Southern India got copied during his visit to Kashmir for acquisition of rare manuscripts. On his death here in Kashmir these books fell into the hands of his servants," and Mukund Rām Śāstrī bought an important part of the collection from one of these servants (*ibid.*; see also PTV, Preface: 1-2).

128. For an example of *nāgarī* transcript with both corrections and alternative readings offered in the margins, see Hanneder (1998: 43).

129. Although mere corrections are often indicated with a caret (*kākapāda*, see *e.g.* fig. 1, after *°marthya°* at the beginning of line 7, and before *rūpā* in the interlinear space), in the *śāradā* manuscripts of my knowledge, glosses and marginal annotations are seldom linked with a sign to a specific passage in the main text. Cf. Formigatti (2011: 84), about ĪPV manuscripts: "there is no apparent overall strategy to link unambiguously the annotations to the text commented. Almost every form of reference sign is absent, numbers referring to the line in the main text are lacking and with very few exceptions, no *pratīka* is used. Only the intuitive strategy of putting the short interlinear glosses directly above the

tions are often misplaced. [130] Thus as can be seen in fig. 8, S7 — a *nāgarī* annotated ĪPV manuscript — gives a *Vivṛti* fragment explaining ĪPK 1.3.5 on the bottom margin of the lower page, [131] but in fact the main text copied on that page explains ĪPK 1.4.1, [132] whereas the verse explained by the *Vivṛti* fragment quoted here actually appears in the main text four pages before this point! [133]

Conclusion: on Margins and the Indologists' "Embarrassment of Riches"

In his recent article on textual criticism in Indology and European philology, M. Witzel has emphasized how philologists working on Indian texts are faced with a situation strikingly different from that of Classical studies in terms of manuscript numbers:

> The Indian situation is thus radically different from the one in Classical or Biblical studies, where only a limited number of pre-Renaissance manuscripts have come down to us. In South Asia, an estimated 30 million manuscripts exist in public and in frequently neglected private collections. Each village will have a Brahmin's family collection, of varying sizes, and there are some 600,000 villages... This situation creates not only problems of access but also an embarrassment of riches that no single scholar can access, process, and use even for one particular edition. [134]

Upon reading this description, those who have been working in the

commented work or the longer marginal scholia near the passage to be explained is employed in all manuscripts. For this reason, it is often difficult to determine to which word or passage in the main text a marginal annotation refers, and only its content may help find it out." Note, however, that in the two ĪPVV manuscripts bearing *Vivṛti* fragments of which I am aware to date, an effort has been made to rubricate the words of the *mūla*-text quoted by Abhinavagupta in his commentary *and* the corresponding words in the *Vivṛti* fragment quoted in the margin (see figs. 4 and 5).

130. See *e.g.* Muroya (2010: 229), about misplaced annotations in a *nāgarī* transcript.

131. For an edition and translation of this fragment (beginning with *asato vā*), see Ratié (2016b).

132. ĪPK 1.4.2 also appears on that page at the very bottom of the main text (all verses are rubricated).

133. Admittedly, as pointed out in Formigatti (2011: 84), annotations may also be misplaced in *śāradā* manuscripts; it is possible (although unlikely) that in the case of S7, the *śāradā* antigraph already suffered from this systematic shift between the notes and the main text.

134. Witzel (2014: 42).

field of classical studies may picture up India as the promised land of all philologists. Alas, it should be kept in mind that the embarrassment of riches conjured up by M. Witzel only concerns a very limited number of works, [135] the success of which happened to be sufficient to ensure their transmission in impressive numbers of surviving manuscripts; but the main concern of indologists is not, in truth, to avoid drowning in an ocean of manuscripts. Thus in the field of Indian philosophy (an example among many others), a great deal of major Sanskrit treatises are lost, and their existence is only known from a few testimonies or scant fragments in later works, or from Tibetan and/or Chinese translations; besides, among the Indian philosophical works that are known in their original language, many had to be edited on the basis of an often incomplete codex unicus. That countless South Asian works have thus virtually vanished is surely much worse for our understanding of the intellectual, artistic and religious history of India than the plethora of manuscripts with which students of *e.g.* the *Bhagavadgītā* may have to deal, and one of our only chances to rescue a few of these works from oblivion lies in the study of manuscript margins, where, as shown above, quotations that sometimes extend to several chapters can be found.

Studying these marginalia may also enable us to understand the process of marginalization through which some works came to be neglected, despite their inventivity and the intense exegetic or critical reaction that they may have initially triggered: understanding the shifts of interest that have sometimes occurred in a given tradition from one part of a corpus to another (for instance, as pointed out above, from Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-Vivṛti* to Abhinavagupta's ĪPV) is crucial, if only because our perspective on the historical importance of authors and works is to a great extent determined by such shifts, and the study of margins can help us correct many a distorted point of view in this respect.

Because in Kashmir, for centuries manuscripts were copied and annotated by pandits who studied and taught their content, and even wrote entire commentaries on them, marginalia also constitute a virtually unexplored [136] source for the history of learning and teaching habits in

135. Witzel (2014: 44), under the heading "Abundance of Indian manuscripts," mentions as examples "the works of Śaṅkara, or the *Kāśikā*."

136. That is, with the few exceptions mentioned above. Studies focusing on the different hands in which the marginalia of a given South Asian manuscript were written and their chronology (as in Stein's edition of the RT or the still unpublished Formigatti 2011) are

medieval India, as well as for the understanding of the exegetical history of a given current of thought: as shown above, the history of the commentaries on the Pratyabhijñā treatise cannot be dissociated from that of the transmission of the annotated manuscripts pertaining to this tradition. And marginalia are by no means confined to the Pratyabhijñā corpus: in Kashmirian manuscripts, they are found along with many kinds of Sanskrit texts, which include philosophical treatises [137] but extend to many other genres, for example those of poetry and poetics. [138]

In short, studying marginal annotations is not a luxury to be afforded only when we have eventually dealt with the main texts transmitted in the millions of manuscripts mentioned by M. Witzel: marginalia are often no less important than these texts, and given that margins are usually the first to incur damage when manuscripts decay, [139] their examination should not be postponed for too long — one can only hope that the margins of South Asian manuscripts can soon be given the scholarly attention they deserve.

scarce to say the least. A reason for this might be that, as pointed out in Slaje (1993: 17), we still lack a detailed study of the evolution of the *śāradā* script from the 14th century onwards that could help us determine more easily when a specific set of annotations was added.

137. Besides the works mentioned above — particularly Muroya (2010), devoted to marginalia in NM manuscripts, and Wezler & Motegi (1998), on very lengthy marginal annotations to the YD — see *e.g.* Srinivasan (1967), which mentions numerous marginal annotations in Kashmirian manuscripts of Vācaspatimiśra's *Tattvakaumudī*, or Slaje (2005), which briefly describes several annotated *Mokṣopāya* manuscripts.

138. See Formigatti (2011) on marginal annotations in manuscripts of the *Raghuvaṃśa* and *Kāvyādarśa*.

139. See *e.g.* fig. 3a here; note that attempts to repair manuscripts or at least prevent further damage by pasting strips of paper often render marginalia illegible (see *e.g.* the examples mentioned in Graheli 2015: 46).

APPENDIX I UTPALADEVA'S *ĪŚVARAPRATYABHIJÑĀ-VIVṚTI* ON ĪPK 2.1.3 [1]

[1] *kriyāsakramatvavicāraprasaṅgād īśvarapratyabhijñopayogād api ca* ***vakṣyamāṇāt*** *kālasvarūpaṃ nirūpayitum* [2] *āha:* **[ĪPK 2.1.3]** ***kālaḥ sūryādisaṃcāras tattatpuṣpādijanma vā | śītoṣṇe vātha tallakṣyaḥ krama eva sa tattvataḥ ||*** **[2]** *padārthasvarūpaviśeṣaparicchedahetuvyavahārāya* [3] *kālapadārtho'bhyupagato'vacchedakaś* [4] *ca prasiddha eva bhavatīti bahutarapratipādyapratipādakaprasiddho* ***nālikādi****vyapadeśyasūryādisaṃcāraviśeṣo* [5] *nirdiṣṭaḥ prasiddhakriyopalakṣaṇārthaḥ, tad āha sā sā prasiddheti.* [6] **[3]** ***viśiṣṭā****pi* [7] *kramanirvartyatayā* [8] *prasiddhatvāt tasyāḥ saiva* ***kālaḥ****.* [9, 10] *tena* ***godohādīnām*** *api grahaṇam. sūryādīti puṣpādigrahaṇād* ***anyagraha****parigrahaḥ.* [11] **[4]** *puṣpādijanma sūryādisaṃcārāvyutpannānāṃ hālikādīnāṃ prasiddham,* [12] *tena te sūryādisaṃcāraṃ vasantādisaṃjñam* [13] *apy upalakṣayanti. atrāpy* [14] *ādigrahaṇāc chālyādijanma*

1. For a translation and study, see Ratié (forthcoming c). Appendix II provides a list of the manuscripts in the margins of which the passages preceded here by a bold number in brackets are preserved. The words underlined and in bold are quoted by Abhinavagupta in ĪPVV, vol. III: 4-9.

2. *nirūpayitum* S15, J11 : *nirūpayatum* S12.

3. *padārthasvarūpaviśeṣaparicchedahetuvyavahārāya* S12, J11 : *padārthasvarūpaviśeṣaparicchedahetur vyavahārāya* Kawajiri (2016b) : *padārthasvarūpaviśeṣaṃ paricchedahetur vyavahārāya* S15.

4. *'vacchedakaś* S15, Kawajiri (2016b) : *'vabodakaś* S12, J11.

5. ***nālikādi****vyapadeśyasūryādisaṃcāraviśeṣo* S12, S15 : ***nālikādi****vyapadeśasūryādisaṃcāraviśeṣo* J11 : [*ā?si?krā*]*divyapadeśyaḥ sūryādisaṃcāraviśeṣo* Kawajiri (2016b).

6. *sā sā prasiddheti* S15, Kawajiri (2016b) : *sā prasiddheti* S12, J11.

7. ***viśiṣṭāpi*** conj. : ***viśiṣṭā****sya* J11 : *viśiṣṭasya* S12 : *viśiṣṭakriyā* S15. See ĪPVV, vol. III, p. 5.

8. *kramanirvartyatayā* S12, S15 : *kramanivartyatayā* J11.

9. ***kālaḥ*** S12, J11 : *kātraḥ* S15.

10. The words *cinmaya eveti* were marked by the KSTS editors as a *pratīka*, but they probably belong to Abhinavagupta's commentary (the main text in J11 omits the final *iti*, so does manuscript *kha* according to ĪPVV, vol. III, p. 6, n. 2).

11. *puṣpādigrahaṇād anyagrahaparigrahaḥ* S12, J11, S15 : *puṣpādijanma ādigrahaṇād anyagrahaparigrahaḥ* S19 : *ādigrahaṇād anyagrahaparigrahaḥ* Kawajiri (2016b).

12. *sūryādisaṃcārāvyutpannānāṃ hālikādīnāṃ prasiddham* S12, J11, S15, D2, SOAS, S19, n. 38 ĪPV : *sūryādisaṃcārāvyutpannānāṃ hālikādīnāṃ puṣpādijanma* Kawajiri (2016b).

13. *vasantādisaṃjñam* J11, S15 : *vasantādikasaṃjñam* D2, SOAS, n. 38 ĪPV.

14. *atrāpy* S12, J11, S15 : *atr°* D2, SOAS, n. 38 ĪPV.

gṛhītaṃ [15] *pakṣiviśeṣāgamanāder* [16] **[5]** *hālikāprasiddhasyopalakṣaṇaṃ caitat.* ***tat sarvaṃ*** *sā seti vīpsayā vivṛtam.* **[6]** ***na kevalaṃ*** *pratītyavacchedāyaivopayogī* [17] *kālo yāvat* ***siddharūpaḥ*** [18] *sahakārikāraṇat****ādy****upayogy apy uṣṇādiḥ* [19] *prasiddhaḥ,* [20] **[7]** *tad āha śītādīti.* ***etad*** *anyadarśanasiddhāntopadarśanamātraṃ* **[8]** *nātra kvacid abhiniveśaḥ svecchāmātreṇāvacchedakānām upakalpitatvāt* ***prasiddheś cā****navasthitatvāt.* **[9]** ***śītādīnāṃ*** *kāryajananopayoge ca kāraṇataiva na kālatvam, kālatvaṃ punar avacchedakatvād eva,* **[10]** ***etac cā****navasthitam* [21] *ity uktam.* **[11]** *tad evam etat sarvopalakṣyamāṇaṃ* ***yat kiñcit*** *tad eva* ***sthirarūpaṃ padārtha****pratītyavacchedopayogi kālo'stu. sa ca pratītiparyālocanayā* ***krama evo****papannaḥ,* **[12]** *tad āha tadupalakṣiteti.* **[13]** ***tathā hi*** *tasya vasantāder* [22] *ādityādyudayakramarūpasyaivādityādyupādhibhūtasyānubhavaḥ.* **[14]** ***tenaiva*** [23] *sūryādisaṃcārādinā bhāvānām* [24] *abhūtānāṃ bhāvopalakṣaṇāt krama evopalakṣitaḥ, yenopādhinā* [25] *kramiko'rthaḥ puṣpādir* [26] *devadattādir api vāvabhāsyate, tad āha bhinnābhāsamāneti.* [27] **[15]** ***vasantādi****śabdo bhūtabhaviṣyadādiśabdaś ca na sākṣāt kālātmānam āha yathā kriyāśabdaḥ kriyām, api tu yugapadvyavasthitasiddhārtha-*

15. *ādigrahaṇāc chālyādijanma gṛhītaṃ* S12, J11, S15, Kawajiri 2016b : *ādigrahaṇāc chālyādijanma kārṣikāṇāṃ prasiddhaṃ gṛhītaṃ* D2, SOAS, n. 38 ĪPV.

16. *pakṣiviśeṣāgamanāder* S12, J11 : *pakṣiviśeṣāgamanādi* S15 : *tato'py anabhijñānāṃ tat tad iti vīpsayā pakṣiviśeṣāgamanāder grahaṇaṃ* D2, SOAS, n. 38 ĪPV.

17. *pratītyavacchedāyaivopayogī* D2, Kawajiri (2016b) : *pratītyāvacchedāyaivopayogī* SOAS : *pratītyavacchedāyaivopabhogī* S12, J11, S15.

18. *siddharūpaḥ* S12, J11 p.c., S15, Kawajiri (2016b), SOAS : *siddho rūpaḥ* J11 a.c. : *siddharūpoḥ* D2.

19. °*upayogy apy uṣṇādiḥ* S12, J11, S15, Kawajiri (2016b) : °*upayogī coṣṇatādiḥ* D2, SOAS (with an attempt to delete the *ḥ*).

20. *prasiddhaḥ* S12, J11, S15, Kawajiri (2016b) : *prasiddha iti* D2, SOAS.

21. ***etac cā****navasthitam* S12, J11, S15 : ***etac cā****vacchedakatvam anavasthitam* D2, S3, SOAS.

22. ***tathā hi*** *tasya vasantāder* S12, J11, S15, S3 : *vasantāder hi kālasya* D2, SOAS, ĪPV n. 45.

23. ***tenaiva*** conj. (cf. ĪPVV, vol. III, p. 8: ***tenaive****ti*) : *tena vā* S12, S3 : *yataḥ* D2, SOAS, n. 45 ĪPV.

24. *bhāvānām* D2, S3, SOAS, n. 45 in ĪPV : *bhāvanām* S12.

25. *yenopādhinā* S12, S3 : *tenopādhinā* D2, SOAS, n. 45 ĪPV.

26. *puṣpādir* S3, D2, SOAS, n. 45 ĪPV : *puṣpādi* S12.

27. *tad āha bhinnābhāsamāneti* S12 : *tad āha bhinnābhāsa* S3 (there is a word underneath but no longer legible, the margin seems to have been cut) : *ity arthaḥ* D2, SOAS, n. 45 ĪPV.

pratipādanadvāreṇa, āsīd bhavati bhavitetyādayas tu śabdāḥ kālānubhavocita-pratikāriṇaḥ. ***tad evaṃ*** *janmasattāvipariṇāmādikramātmaiva*[28] *sa vyavatiṣṭhamānaḥ kālalakṣaṇo'rthas tathaiva vicāryaḥ, tad āha tasyaivopayogād iti. krama eva hi tāvad*[29] *bhedāvacchedāyopayujyamāne'vasīyata ity arthaḥ, anena tattvata*[30] *iti vivṛtam.*

28. *janmasattāvipariṇāmādikramātmaiva* conj. : *janmasattādipariṇāmādikramātmaiva* S12.
29. *tāvad* corr. : *tāva* S12.
30. *tattvata* conj. : *tattva* S12.

APPENDIX II MARGINAL SOURCES FOR THE *VIVṚTI* ON ĪPK 2.1.3

[1] S12; J11; S15.

[2] S12; J11; S15; Kawajiri (2016b).

[3] S12; J11; S15; S19 and Kawajiri (2016b) only have a very brief fragment.[1]

[4] S12; J11; S15; D2; SOAS; ĪPV, vol. II, p. 9, n. 38; S19 and Kawajiri (2016b) only have very brief fragments.[2]

[5] S12; J11; S15.

[6] S12; J11; S15; D2; SOAS; Kawajiri (2016b).

[7] S12; J11; S15; Kawajiri (2016b).

[8] S12; J11; S15.[3]

[9] S12; J11; S15; S3; D2; SOAS; Kawajiri (2016b).

[10] S12; J11; S15; S3 (followed by *iti ṭīkā*); D2; SOAS.

[11] S12; J11; S15; S3; D2; SOAS.

[12] S12; J11; S15.

[13] S12; J11; S15; S3: D2; SOAS; ĪPV, vol. II, p. 10, n. 45.

[14] S12; S3; D2; SOAS; ĪPV, vol. II, p. 10, n. 45.

[15] S12.

1. *puṣpādigrahaṇād anyagrahaparigrahaḥ* S12, J11, S15 : *puṣpādijanma ādigrahaṇād anyagrahaparigrahaḥ* S19 : *ādigrahaṇād anyagrahaparigrahaḥ* Kawajiri (2016b).

2. 1) *sūryādisañcārāvyutpannānāṃ hālikādīnāṃ prasiddham* S12, J11, S15, D2, SOAS, S19, n. 38 ĪPV : *sūryādisañcārāvyutpannānāṃ hālikādīnāṃ puṣpādijanma* Kawajiri (2016b). 2) *ādigrahaṇāc chālyādijanma gṛhītaṃ* S12, J11, S15, Kawajiri 2016b : *ādigrahaṇāc chālyādijanma kārṣikāṇāṃ prasiddhaṃ gṛhītaṃ* D2, SOAS, n. 38 ĪPV. Kawajiri (2016b) takes *chālyādijanma* and *gṛhītaṃ* as forming a compound, and believes that *sūryādisañcārāvyutpannāṃ hālikādīnāṃ puṣpādijanma* and *ādigrahaṇāc chālyādijanma gṛhītaṃ* constitute a single fragment.

3. Kawajiri (2016b): 23 does not notice that there is a lacuna between **7** and **9**, as can be seen from Abhinavagupta's commentary (ĪPVV, vol. III: 7: *ity āha* ***prasiddheś ce****ti...*, etc.).

Appendix III A Few Annotated Manuscripts

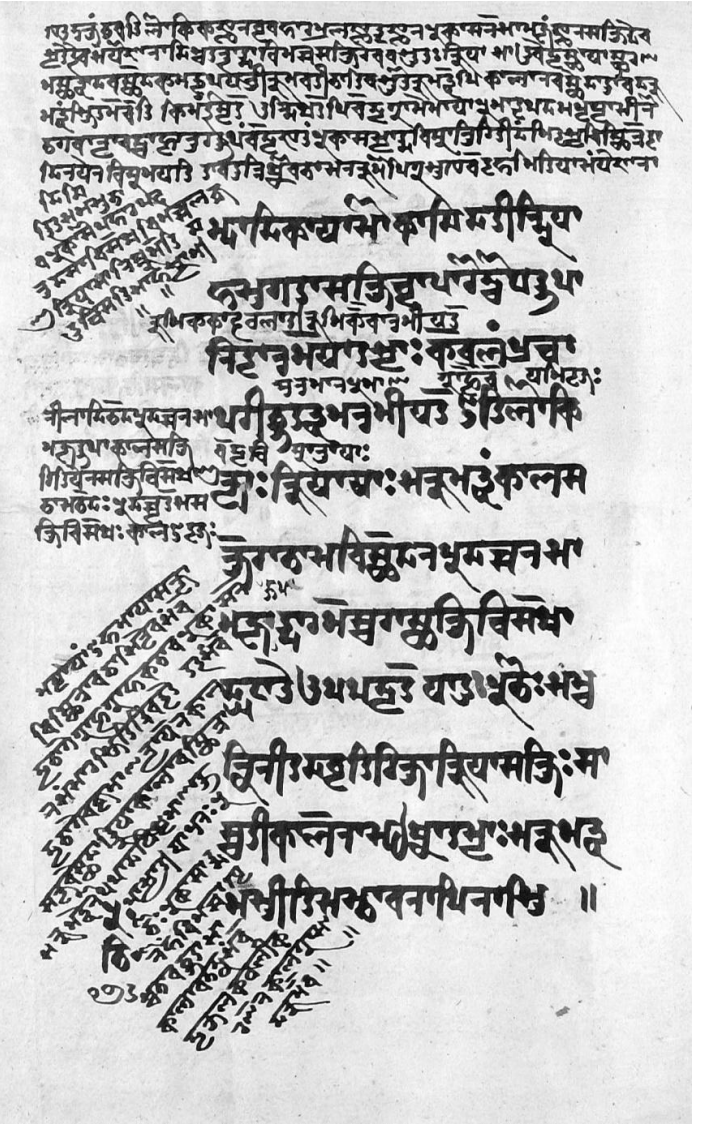


Figure 1 – Ms. SOAS, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, London, SOAS Library (photograph: Library of SOAS)

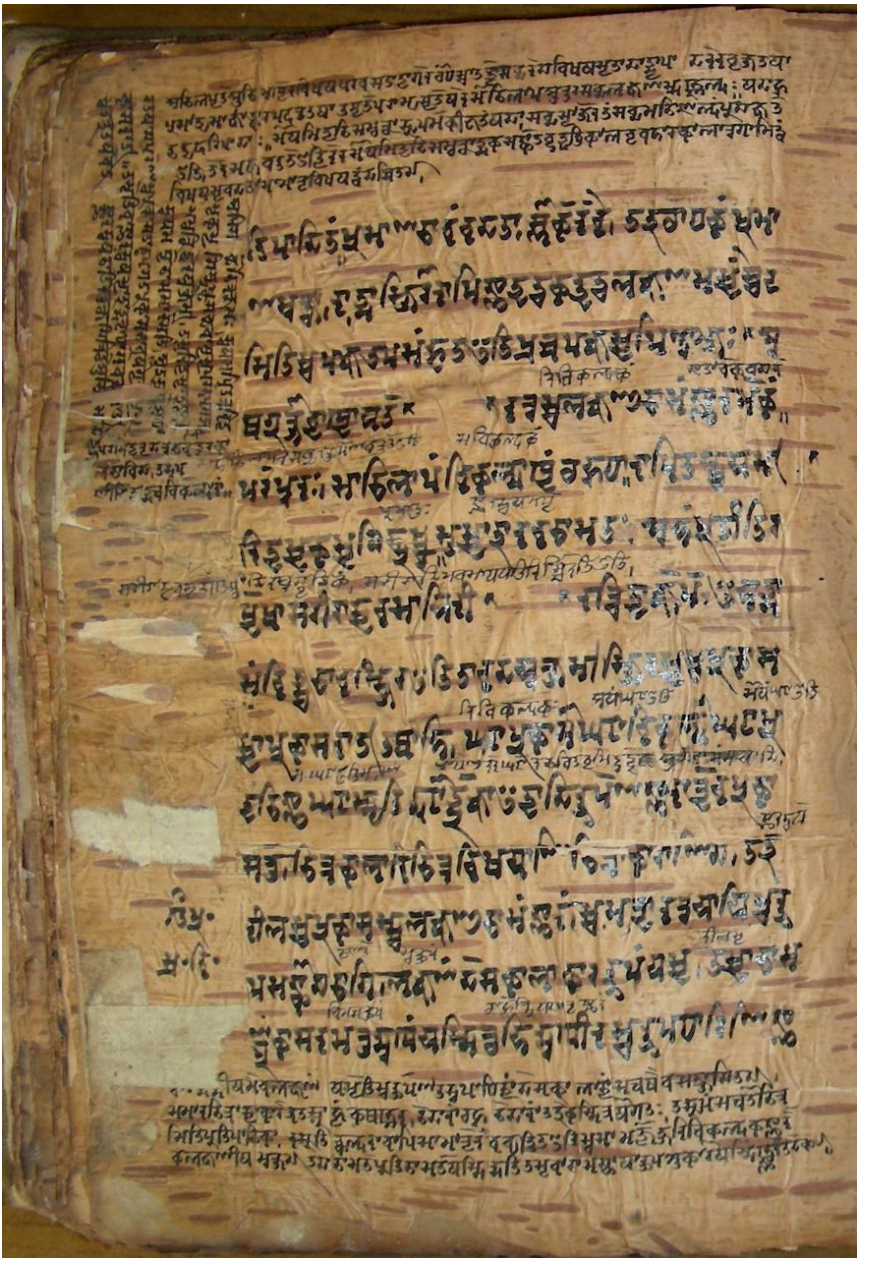


Figure 2 – Ms. J2, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, Jammu, Śrī Ranbir Institute (photograph: I. Ratié)

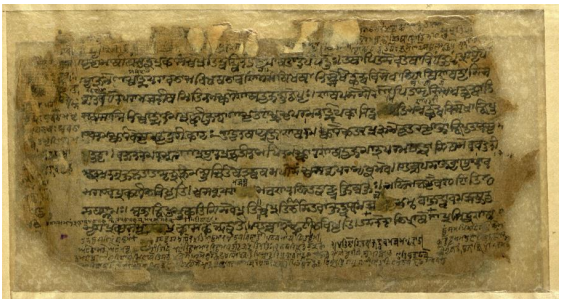


Figure 3a – Ms. S3, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* manuscript, Srinagar, Oriental Research Library (photograph: National Mission for Manuscripts)

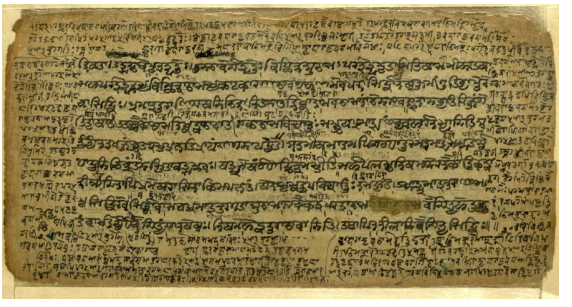


Figure 3b – *Idem*

Figure 3c – *Idem*

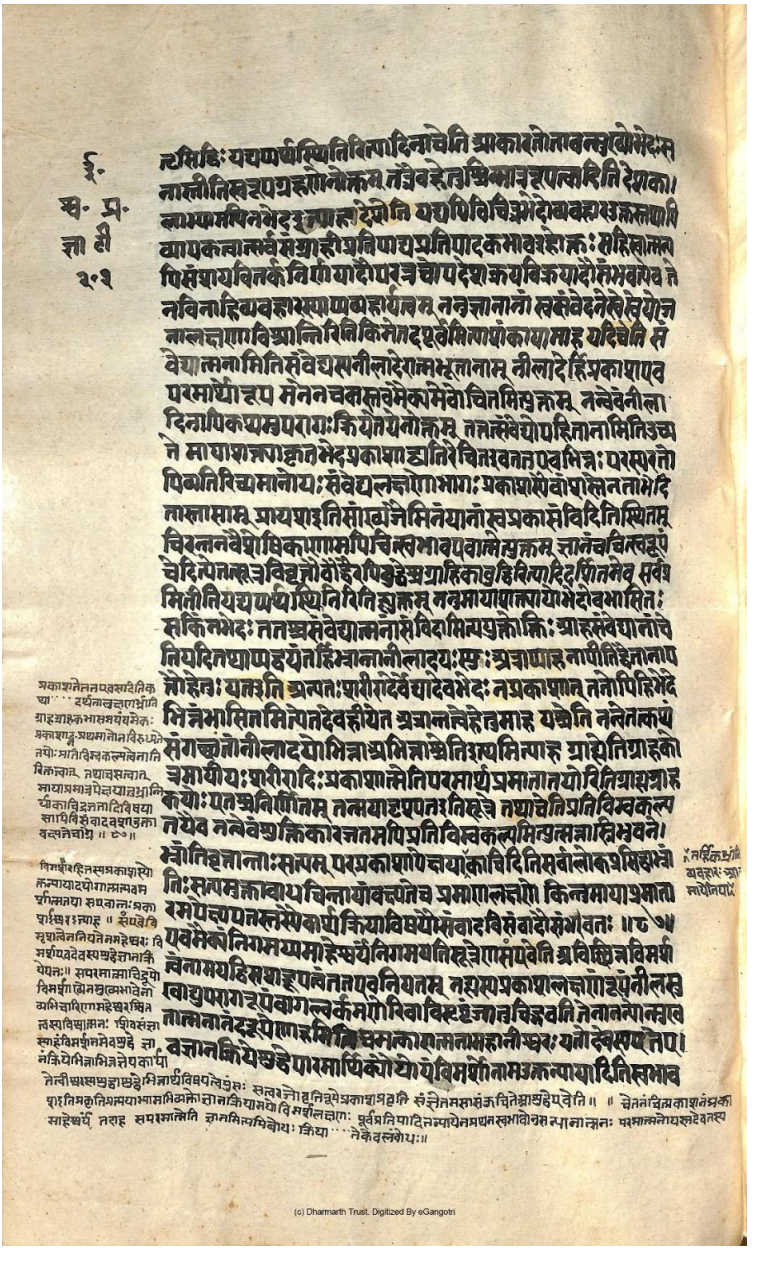


Figure 4 – Ms. J11, *Īśvarapratyabhijñā-vṛtti* and *-vivṛtivimarśinī*, Jammu: Śrī Ranbir Institute, Raghunath Mandir Library (photograph: C. Pandey)

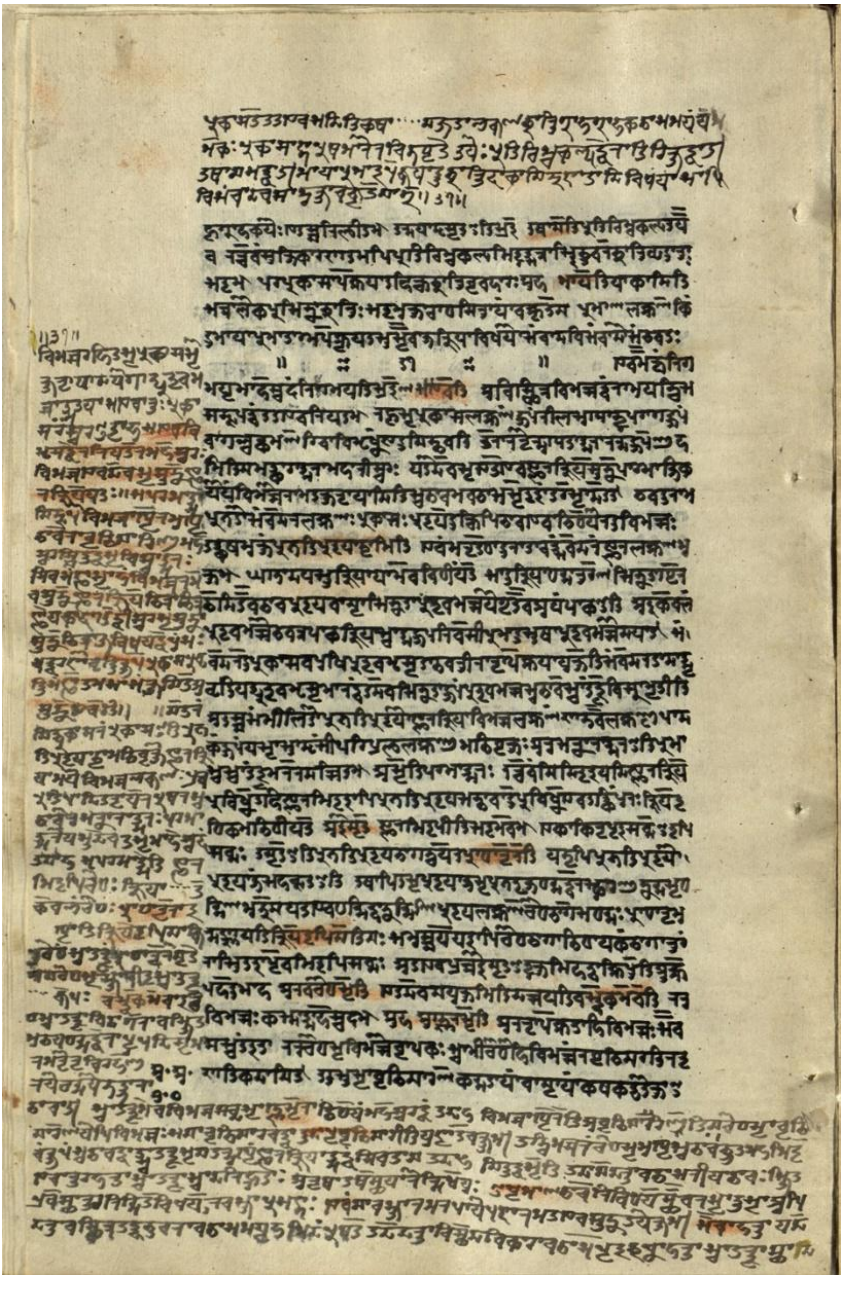


Figure 5 – Ms. S12, *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*, Srinagar: Oriental Research Library (photograph: National Mission for Manuscripts)

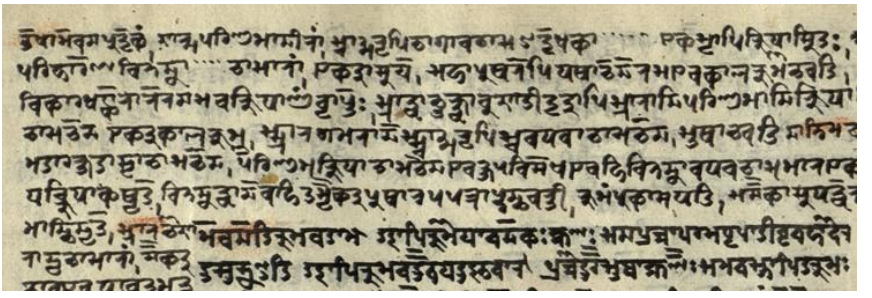


Figure 6a – Ms. S12 (detail of a margin)

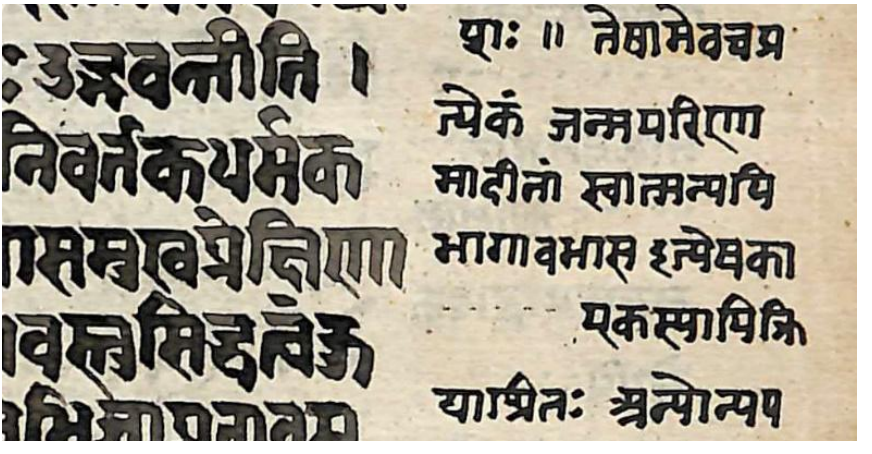


Figure 6b – Ms. J11 (detail of a margin)

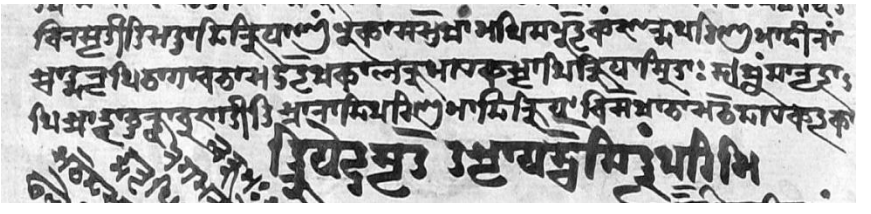


Figure 6c – Ms. SOAS (detail of a margin)

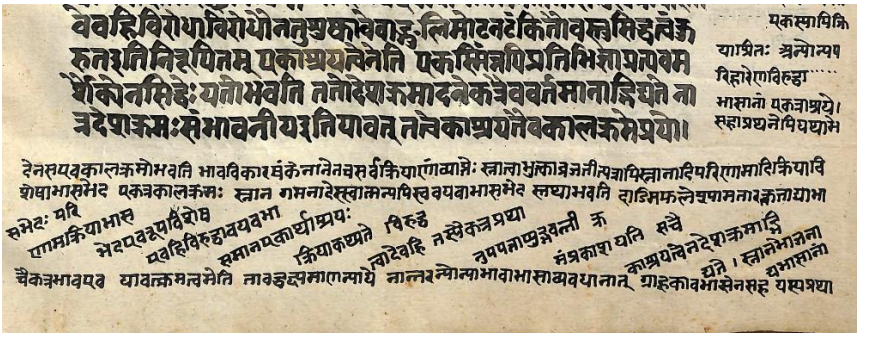


Figure 7 – Ms. J11 (detail of a margin)

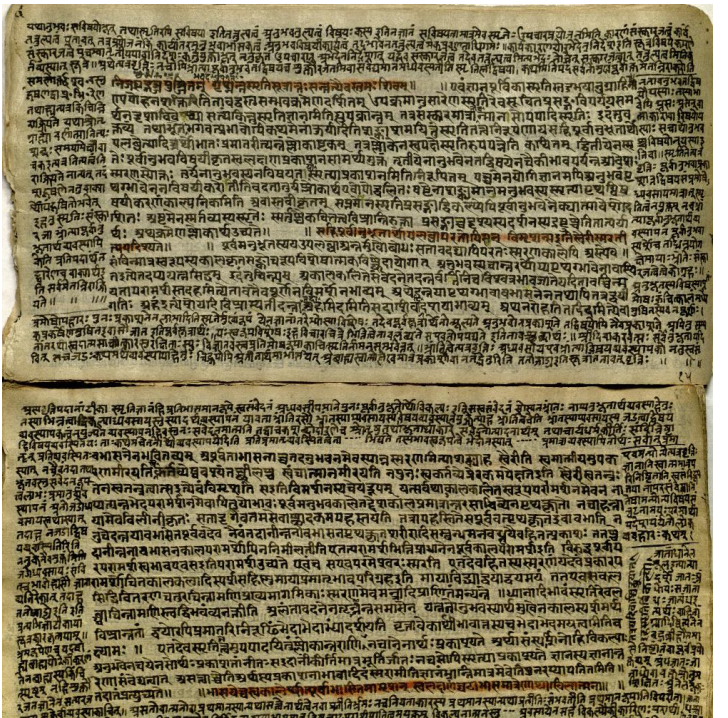


Figure 8 – Ms. S7, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, Srinagar, Oriental Research Library

References

Manuscript Sources

D. *Īśvarapratyabhijñāvivṛti*. Delhi: National Archives of India ("Manuscripts belonging to the Archeology and Research Department, Jammu and Kashmir Government, Srinagar," in *List of Gilgit Manuscripts and Sanskrit Mss*), no. 30, vol. IX [paper, *śāradā* script].

D2. *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*. Delhi: National Archives of India ("Manuscripts belonging to the Archeology and Research Department, Jammu and Kashmir Government, Srinagar," in *List of Gilgit Manuscripts and Sanskrit Mss*), no. 5, vol. II [paper, *śāradā* script].

J2. *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*. Jammu: Śrī Ranbir Institute, Raghunath Mandir, no. 2 in Stein (1894) [*śāradā* script, birch bark; the folios are not bound in the correct order, as noticed in Stein (1894): 220: "*pattrāṇi vaiparītyena nibaddhāni bandhakena*"].

J11. *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī* ("*Pratyabhijñāvṛttī īśvarapratyabhijñāvivṛti*"). Jammu: Śrī Ranbir Institute, Raghunath Mandir Library, no. 5077 [paper, *nāgarī* script].

S2. *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*. Srinagar: Oriental Research Library, no. 1035 [paper, *śāradā* script].

S3. *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* ("*Īśvarapratyabhijñākaumudi*"). Srinagar: Oriental Research Library, no. 838 [paper, *śāradā* script].

S5. *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* ("*Sāṃkhyatattvakaumudī* by Vācaspati Miśra"; the ĪPV is copied after the latter). Srinagar: Oriental Research Library, no. 1212 [paper, *śāradā* script].

S7. *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*. Srinagar: Oriental Research Library, no. 2250 [paper, *nāgarī* script].

S12. *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī* ("*Īśvarapratyabhijñā(vimarśinī)*"). Srinagar: Oriental Research Library, no. 2403 [paper, *śāradā* script].

S15. *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*. Srinagar: Oriental Research Library, no. 787 [paper, *śāradā* script].

S17. *Īśvarapratyabhijñāvṛtti*. Srinagar: Oriental Research Library, no. 860 [paper, *śāradā* script].

S18. *Īśvarapratyabhijñākaumudī*. Srinagar: Oriental Research Library, no. 1089 [paper, *śāradā* script].

S19. *Īśvarapratyabhijñāvṛtti*. Srinagar: Oriental Research Library, no. 824 (wrongly numbered 823 on the Manus data sheet of the National Mission for Manuscripts) [paper, *śāradā* script].

SOAS. *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*. London: School of Oriental and African Studies Library, no. 207 in R.C. Dogra, *A Handlist of the Manuscripts in South Asian Languages in the Library* [of SOAS], London: SOAS, 1978/ no. 44255 [paper, *śāradā* script].

Editions of Sanskrit Texts

Bhāskarī. Īśvarapratyabhijñāvimarśinī of Abhinavagupta. Doctrine of Divine Recognition. Ed. by K.A. Subramania IYER and K.C. PANDEY. Vol. I-II: *Sanskrit Text with the Commentary Bhāskarī*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986 [1938].

Cittānubodhaśāstra. Rājānaka Bhāskarakaṇṭha's Cittānubodhaśāstram. Ed. by Sushama PANDEY. Varanasi: Tara Book Agency, 1990.

GNP = *Gurunāthaparāmarśa (of Madhurāja)*. Ed. by P.N. PUSHP. Kashmir Series of Texts and Studies 85. Srinagar, 1960.

ĪPK = *Īśvarapratyabhijñākārikā*. See Torella (2002).

ĪPV = *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*. Ed. by Mukund Ram SHĀSTRĪ and Madhusudan Kaul SHĀSTRĪ. 2 vols. Kashmir Series of Texts and Studies 22 & 33. Srinagar, 1918-1921.

ĪPVV = *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī by Abhinavagupta*. Ed. by Madhusudan Kaul SHĀSTRĪ. 3 vols. Kashmir Series of Texts and Studies 60, 62 & 65. Srinagar, 1938-1943.

MVT = *Mālinīvijayottaratantram*. Ed. by Madhusudan Kaul SHĀSTRĪ. Kashmir Series of Texts and Studies 37. Bombay, 1922.

NM = *Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa with Ṭippaṇī. Nyāyasaurabha by the editor*. Ed. by K.S. VARADHACHARYA. 2 vols. Mysore: Oriental Research Institute, 1969-1983.

NMG = *Nyāyamañjarīgranthibhaṅga*. See Shah (1972).

PTV = *Parātrīśikāvivaraṇa. The Parā-Trimshikā with Commentary, the Latter by Abhinava Gupta*. Ed. by Mukund Rām SHĀSTRĪ. Kashmir Series of Texts and Studies 18. Bombay, 1918.

PVV = *Pramāṇavārttikavṛtti*. "Dharmakīrti's Pramāṇavārttika with Commentary by Manorathanandin". Ed. by Rāhula SĀṄKṚTYĀYANA. In: *Journal of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 24-26. 1938-1940, Appendix.

RT = *Rājataraṅginī. Kalhaṇa's Rājataraṅginī or Chronicle of the Kings of Kashmir*. Ed. by M.A. STEIN. Vol. I: *Sanskrit Text with Critical Notes*. Bombay: Education Society's Press, 1892. [Repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 2003 [1988], as vol. III of Stein (1900).]

ŚD = *Śivadṛṣṭi of Śrīsomānandanātha with the Vṛtti by Utpaladeva*. Ed. by Madhusudan Kaul SHĀSTRĪ. Kashmir Series of Texts and Studies 54. Srinagar, 1934.

Siddhitrayī. The Siddhitrayī and the Pratyabhijñākārikāvṛtti of Rājānaka Utpaladeva. Ed. by Madhusudan Kaul SHĀSTRĪ. Kashmir Series of Texts and Studies 34. Srinagar, 1921.

Tantrasāra. The Tantrasāra of Abhinavagupta. Ed. by Mukund Rām SHĀSTRĪ. Kashmir Series of Texts and Studies 17. Srinagar, 1918.

Vṛtti = Īśvarapratyabhijñāvṛtti. See Torella (2002).

YD = *Yuktidīpikā*. See Wezler & Motegi (1998).

Translations, Studies, Catalogues

BRONKHORST, Johannes. 2003. "Review of *Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā...* by Albrecht WEZLER and Shujun MOTEGI". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153.1: 242-247.

BÜHLER, Georg. 1877. *Detailed Report of a Tour in Search of Sanskrit MSS Made in Kaśmīr, Rajputana and Central India*. Extra Number of the *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*.

CAMILLE, Michael. 1992. *Image on the Edge. The Margins of Medieval Art, Essays in Art and Culture*. London: Reaktion Books.

CLEMENS, Raymond and Timothy GRAHAM. 2007. *Introduction to Manuscript Studies*. Ithaca and London: Cornell University Press.

COX, Whitney. 2010. "Scribe and Script in the Cālukya West Deccan". *The Indian Economic and Social History Review* 47.1: 1-28.

CROIZY-NAQUET, Catherine, Laurence HARF-LANCNER, and Michelle SZKILNIK, eds. 2015. *Les Manuscrits médiévaux témoins de lectures*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle.

FORMIGATTI, Camillo. 2011. "Sanskrit Annotated Manuscripts from Northern India and Nepal". PhD thesis. University of Hamburg. Supervised by H. ISAACSON.

FRANCIS, Emmanuel. 2017. "The Other Way Round. From Print to Manuscript". In: *Indic Manuscript Cultures through the Ages. Material, Textual, and Historical Investigations*. Ed. by Vincenzo VERGIANI, Daniele CUNEO, and Camillo FORMIGATTI. Berlin: de Gruyter, p. 319-351.

GRAHELI, Alessandro. 2015. *History and Transmission of the Nyāyamañjarī. Critical edition of the Section on the Sphoṭa*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

GRIERSON, George. 1916. "On the Śāradā Alphabet". *Journal of the Royal Asiatic Society* 17: 677-708.

— 1929. "The Language of the Mahā-Naya-Prakāśa. An Examination of Kāshmīrī as Written in the 15th Century". *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* 11.2: 73-129.

HANNEDER, Jürgen. 1998. *Abhinavagupta's Philosophy of Revelation. Mālinīślokavārttika 1.1-399*. Gronigen Oriental Series 14. Gronigen: Egbert Forsten.

— 2017. *To Edit or Not to Edit. On Textual Criticism of Sanskrit Works*. Pune Indological Series. Pune: Aditya Prakashan.

HANNEDER, Jürgen, Stanislav JAGER, and Alexis SANDERSON. 2013. *Ratnakaṇṭhas Stotras – Sūryastutirahasya, Ratnaśataka und Śambhukṛpāmanoharastava*. München: P. Kirchheim Verlag.

HOOKS, Adam G. 2012. "Marginalia". In: *The Encyclopedia of English Renaissance Literature*. Ed. by Garrett A. SULLIVAN JR. and Alan STEWART. Vol. 2. Oxford: Wiley-Blackwell, p. 636-639.

JAGER, Stanislav. 2010. "Editing Rājānaka Ratnakaṇṭha's Sūryastutirahasya and Ratnaśataka". *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 52-53: 285-294.

KANNUPILLAI, L.D. 1922. *An Indian Ephemeris A.D. 700 to A.D. 1799*. Vol. VI: *A.D. 1600 to A.D. 1799*. Madras: Superintendent Government Press.

KAUL DEAMBI, B.K. 1982. *Corpus of Śāradā Inscriptions of Kashmir, with Special Reference to Origin and Development of Śāradā Script*. Delhi: Agam Kala Prakashan.

KAWAJIRI, Yohei. 2016a. "New Fragments of the *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*". In: *Utpaladeva, Philosopher of Recognition*. Ed. by Raffaele TORELLA and Bettina BÄUMER. Delhi: DK Printworld, p. 77-101.

— 2016b. "New Fragments of the *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti* (3)". *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism (Saṃbhāṣā)* 33: 17-46.

KEEFER, Sarah Larratt and Rolf H. BREMMER JR., eds. 2007. *Signs on the Edge. Space, Text and Margin in Medieval Manuscripts*. Paris and Louvain: Peeters.

LAWRENCE, David P. 2005. "Remarks on Abhinavagupta's Use of the Analogy of Reflection". *Journal of Indian Philosophy* 33: 583-599.

MUROYA, Yasutaka. 2010. "A Study on the Marginalia in Some *Nyāyamañjarī* Manuscripts. The Reconstruction of a Lost Portion of the *Nyāyamañjarī-granthibhaṅga*". *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 52-53: 218-267.

NEMEC, John. 2011. *The Ubiquitous Śiva. Somānanda's Śivadṛṣṭi and His Tantric Interlocutors*. Religion in Translation. Oxford and New York: New York University Press.

PANDEY, Kanti Candra. 1963. *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*. 2nd ed. [Varanasi: 1935]. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office.

RAGHAVAN, V. 1980. *Abhinavagupta and His Works*. Varanasi: Chaukhamba Orientalia.

RASTOGI, Navjivan. 1984. "Some More Nyāyas as Employed by Abhinavagupta". *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 65.1: 27-42.

RATIÉ, Isabelle. 2016a. "Some Hitherto Unknown Fragments of Utpaladeva's *Vivṛti* (I). On the Buddhist Controversy over the Existence of Other Conscious Streams". In: *Utpaladeva, Philosopher of Recognition*. Ed. by Raffaele TORELLA and Bettina BÄUMER. Delhi: DK Printworld, p. 224-256.

— 2016b. "Some Hitherto Unknown Fragments of Utpaladeva's *Vivṛti* (III). On Memory and Error". In: *Around Abhinavagupta. Aspects of the Intellectual History of Kashmir from the Ninth to the Eleventh Century*. Ed. by Eli FRANCO and Isabelle RATIÉ. Berlin: Lit Verlag, p. 375-400.

— 2017a. "In Search of Utpaladeva's Lost *Vivṛti* on the Pratyabhijñā Treatise. Report on the Latest Discoveries (with the *Vivṛti* on the End of Chapter 1.8)". *Journal of Indian Philosophy* 45: 163-189.

— 2017b. "An Indian Debate on Optical Reflections and its Metaphysical Implications. Śaiva Nondualism and the Mirror of Consciousness". In: *Indian Epistemology and Metaphysics*. Ed. by Joerg TUSKE. London: Bloomsbury, p. 207-240.

— 2017c. "Scholasticism and Philosophy. On the Relationship between Reason and Revelation in India". *Théorèmes* 11: 1-15. URL: http://journals.openedition.org/theoremes/1132.
— Forthcoming a. "Some Hitherto Unknown Fragments of Utpaladeva's *Vivṛti* (II). Against the Existence of External Objects". In: *Śaivism and the Tantric Traditions. Volume in Honour of Alexis G.J.S. Sanderson*. Ed. by Dominic GOODALL *et al.*
— Forthcoming b. "On the *Ṣaḍdhātusamīkṣā*, a Lost Work Attributed to Bhartṛhari. An Examination of Testimonies and a List of Fragments". *Journal of the American Oriental Society*.
— Forthcoming c. *Utpaladeva on the Power of Action. A First Edition, Annotated Translation and Study of Īśvarapratyabhijñāvivṛti, Chapter 2.1*.
SANDERSON, Alexis. 2007. "The Śaiva Exegesis of Kashmir". In: *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner*. Ed. by Dominic GOODALL and André PADOUX. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry and École Française d'Extrême-Orient, p. 231-442.
SHAH, Nagin J. 1972. *Cakradhara's Nyāyamañjarī-Granthibhaṅga*. L.D. Series 35. Ahmedabad.
SIRCAR, D.C. 1965. *Indian Epigraphy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
SLAJE, Walter. 1990. *Katalog der Sanskrit-Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek (Sammlungen Marcus Aurel Stein und Carl Alexander von Hügel)*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
— 1993. *Śāradā. Deskriptiv-synchrone Schriftkunde zur Bearbeitung kaschmirischer Sanskrit-Manuskripte*. Reinbek: Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen.
— 2005. "The Mokṣopāya Project (III). Manuscripts from the Delhi and Śrīnagar Collections". In: *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts*. Ed. by Jürgen HANNEDER. Aachen: Shaker Verlag, p. 37-54.
SLIGHTS, William W.E. 2001. *Managing Readers. Printed Marginalia in English Renaissance Books*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
SMITH, Kathryn A. 2012. "Margin". *Studies in Iconography: Medieval Art History today – Critical Terms*: 29-44.
SRINIVASAN, Srinivasa Ayya. 1967. *Vācaspatimiśras Tattvakaumudī. Ein Beitrag zur Textkritik bei Kontaminierter Überlieferung*. Hamburg: de Gruyter.
STEIN, Marc Aurel. 1894. *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Raghunatha Temple Library of His Highness the Mahārāja of Jammu and Kashmir*. Bombay: Nirnaya-Sagara Press.
— 1900. *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī, A Chronicle of the Kings of Kaśmīr, Translated, with an Introduction, Commentary, and Appendices*. 2 vols. Vol. I: *Introduction, Books I-VII*; vol. II: *Book VIII, Notes, Geographical Memoir, Index, Maps*. Westminster: Archibald Constable and Company.
STERN, Elliot. 1991. "Additional Fragments of Pramāṇaviniścaya I-II". *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 35: 151-168.

TORELLA, Raffaele. 1988. "A Fragment of Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-vivṛti". *East and West* 38: 137-174.
— 2002. *Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. Critical Edition and Annotated Translation*. [Roma: 1994.] Delhi: Motilal Banarsidass.
— 2007a. "Studies on Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*. Part I: *Anupalabdhi* and *Apoha* in a Śaiva Garb". In: *Expanding and Merging Horizons. Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*. Ed. by Karin PREISENDANZ. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, p. 473-490.
— 2007b. "Studies on Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*. Part II: What is Memory?" In: *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*. Ed. by Konrad KLAUS and Jens-Uwe HARTMANN. Wiener Studien Zur Tibetologie und Buddhismuskunde 66. Wien: Universität Wien, p. 539-563.
— 2007c. "Studies on Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*. Part III: Can a Cognition Become the Object of Another Cognition?" In: *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner*. Ed. by Dominic GOODALL and André PADOUX. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry and École Française d'Extrême-Orient, p. 475-484.
— 2007d. "Studies on Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*. Part IV: Light of the Subject, Light of the Object". In: *Pramāṇakīrtiḥ. Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday*. Ed. by Birgit KELLNER *et al.* Wiener Studien Zur Tibetologie und Buddhismuskunde 70.2. Wien: Universität Wien, p. 925-940.
— 2014. "Utpaladeva's Lost Vivṛti on the *Īśvarapratyabhijñā-kārikā*". *Journal of Indian Philosophy* 42: 115-126.
TRIBBLE, Evelyn B. 1993. *Margins and Marginality. The Printed Page in Early Modern England*. Charlottesville: University of Virginia Press.
VASUDEVA, Somdev. 2004. *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra. Chapters I-4,7, II-17, Critical Edition, Translation & Notes*. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry and École Française d'Extrême-Orient.
WEZLER, Albrecht and Shujun MOTEGI, eds. 1998. *Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā, Critically Edited*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
WITZEL, Michael. 1985. "Die Atharvaveda-Tradition und die Paippalāda-Saṃhitā". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* Supplement 6: 256-271.
— 1994. "Kashmiri Manuscripts and Pronunciation". In: *A Study of the Nīlamata. Aspects of Hinduism in Ancient Kashmir*. Ed. by Yasuke IKARI. Kyoto: Institute for Research in Humanities, Kyoto University, p. 1-53.
— 2014. "Textual Criticism in Indology and in European Philology during the 19th and the 20th Centuries". *Electronic Journal of Vedic Studies* 21.3: 9-90.

— III —

ÉPOPÉES, TRADITIONS SAVANTES

⁂

EPICS, LEARNED TRADITIONS

Regions and Recensions, Scripts and Manuscripts
The Textual History of the *Rāmāyaṇa* and *Mahābhārata*

John Brockington
Wolfson College, University of Oxford

Fifty years after publication of the Critical Edition of the *Mahābhārata* was completed is a suitable occasion to review its success and its limitations, as well as its impact on epic scholarship, along with that of the Critical Edition of the *Rāmāyaṇa*, published between 1960 and 1975. [1] I have myself studied the *Rāmāyaṇa* more fully and shall rely on that work for much of what I present but I hope to make my remarks relevant to both epics, and more generally to the themes of this conference volume. These two texts are commonly grouped as the two Sanskrit epics, though classified by different terms in the Indian tradition, and for convenience I shall use that term when referrring to both together.

The most basic, and much debated issue, is the manner and the extent to which oral performance gave way to manuscript transmission. External evidence is extremely meagre and so internal evidence — formulaic diction, repetition, duplication of episodes, and the like — has to be the prime source of information about this process of transition. I start with external evidence, which is only of any significance for the *Mahābhārata*. Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* lists the addition of the suffix *-ka* to the names Vāsudeva or Arjuna with the meaning of one who has *bhakti* towards them (4.3.98) and mentions both *Mahābhārata* (6.2.38) and *Yudhiṣṭhira* (8.3.95), as well as *Andhaka, Vṛṣṇi* and *Kuru* (4.1.114; *Kuru* also 4.1.172,176 and 6.2.42) and *Kuntī* (4.1.176), while Patañjali mentions *Yudhiṣṭhira* and *Arjuna* as older and younger brothers (2.2.34). None of this gives much clue about what sort of text the grammarians were acquainted with but at Pāṇini's date it must have been oral. [2] More significant, in my opinion, is the evidence

1. All text references are to these two editions.

2. Hiltebeitel recognises the evidence from Pāṇini but merely comments "One cannot infer from such minimal information that he knew of a pre-2nd century epic, much less an oral one in ancient Vedic meters" (Hitlebeitel 2001: 18).

of the Spitzer manuscript (Brockington 2010a; cf. Bronkhorst 2011), a Sarvāstivādin philosophical manuscript from Qizil datable around the second half of the 3rd century A.D., so relatively late in the usually accepted period of growth of the *Mahābhārata*; however, this dating is merely the *terminus ante quem* for the text that it contains and the list itself could have been taken from an earlier text. Besides a very brief summary of the Rāma story, too brief to establish anything significant but the oldest known in a Buddhist text, [3] this manuscript contains a fragmentary parvan list of the *Mahābhārata* which is notable for the absence of both the *Virāṭa* and the *Anuśāsana* parvans, as well as the limited number of *parvans* between the *Bhīṣma-* and *Śāntiparvan*s and also, probably, following the *Āśvamedhikaparvan*. The Spitzer manuscript is in my view not only compatible with but also valuable, though incomplete, evidence for the shape of the text at the earliest date for which we have any testimony. [4]

The internal evidence has usually been seen primarily in terms of formulaic diction, under the influence of the work of Parry and Lord on Homer and on the South Slavic epics; indeed, the name, Oral-Formulaic Theory, usually given to this approach privileges formulæ — perhaps unduly so. It is important to remember that, while oral poetry is characteristically formulaic, this does not automatically mean that all formulaic poetry is oral. [5] But, as far as we are concerned, it means that further markers of orality are needed before any text can reasonably be regarded as oral. Berkley Peabody, working on Hesiod rather than Homer, produced a set of criteria at five levels — phoneme, formula, enjambement, theme and song — and suggested that positive indications were needed for each before a text could firmly be considered a direct product of an

3. Schlingloff (1969: 334).

4. Hiltebeitel rejects this assessment and has suggested that an initial *a/ā* of the name following *āraṇyakaṃ* conceals an alternative name for the Virāṭaparvan, which is not otherwise named in this list — *ajñātavāsa,* "widely used", he claims, to describe the *Virāṭaparvan* — or else *abhimanyuvivāha,* the name used in many manuscripts for its last two adhyāyas (Hiltebeitel 2005: 459 n. 15). The conclusions of my 2010a article have been dismissed by Hiltebeitel (2011) and Brodbeck (2011), but neither gives any real counter argument.

5. Indeed, I have argued elsewhere (Brockington 1985b, 1999 and 2000b) that there is a greater frequency of stock pādas in some later parts of both the *Rāmāyaṇa* and the *Mahābhārata* (those parts which are most likely to have originated in written form), as well as substantial shifts in the formulæ employed, which include a coming together of the pattern of formulæ occurring.

oral tradition. [6] While we must beware of the limitations of extrapolating from one language and culture to another without allowing for the inevitable differences, these tests offered me a convenient framework for assembling the evidence regarding the Sanskrit epics, since they cover a broader range of evidence than is assessed under other schemes. They confirm with varying degrees of certainty the oral origins of both epics (Brockington 2013). Another feature which seems somewhat more characteristic of oral poetry than written literature is ring composition. Its earliest significant application to either epic was Renate Söhnen-Thieme's monograph on speeches and dialogues from the *Rāmāyaṇa* (Söhnen 1979); she concentrates on four long dramatic dialogues and argues persuasively for frequent deliberate structuring of speeches, by anaphora, refrains, parallelism and the like but especially by means of ring composition.

Acceptance of an oral origin for both epics has major implications for the duration of their periods of growth, which then has implications for issues about design and deliberate literary construction across their whole text, as well as for our assessment of the social, cultural and religious contexts in which they evolved (Brockington 1985a and 1998). The older view of this process of growth as essentially random has long been discarded by scholars who take a diachronic approach (though retained by those taking a narrowly synchronic approach as a stick with which to beat their opponents) in favour of a more nuanced view of it as a design modified and adapted over successive periods. [7]

It is ironic that the most widely known story about the origin of the *Mahābhārata* is the story about Vyāsa, commissioned by Brahmā to compose the poem, dictating it to Gaṇeśa as his scribe, for the story has no basis whatsoever in the text established in the Critical Edition. [8] Indeed Gaṇeśa is absent in any capacity from the *Mahābhārata* narrative. The text of the *Mahābhārata* provides a different account of its origin in its first adhyāya, which opens with the words of the *sūta* to the brāhmans

6. Peabody (1975: 3-4).

7. Austin in a useful analysis of this issue in the *Mahābhārata* has likened the older approach to the way that snowballs grow by accretion and the more modern approach, following Fitzgerald (1983: 628 and 2003: 815), to the way that the structure of a temple or cathedral is modified by successive additions (Austin 2011).

8. The story does, however, occur as an insert added by several N mss into Appendix I.1, itself a late insertion into the first adhyāya of the *Ādiparvan*. The variety of names for Gaṇeśa within this 20-line passage makes it seem almost a charter for veneration of the deity.

assembled in the Naimiṣa forest for Śaunaka's *sattra*, stating that he has come from Janamejaya's great sacrifice, where Vaiśaṃpāyana told the tales he had heard from Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa that constitute the *Mahābhārata* (1.1.1-10). Here the epic is presented as if being narrated then and there, with reciters and audience actually within the text, as well as the further dimension of oral transmission from one reciter to another.

The origin myth for the *Rāmāyaṇa* in a similar manner has Brahmā commissioning Vālmīki to tell the world the story of Rāma (Rām. 1.2.29-36) and, once he has composed it, he wonders who can transmit it and thinks of Kuśa and Lava, then living in his *āśrama*. So he teaches it to them and they sing the poem, eventually before Rāma himself (1.4.21-27), while in the *Uttarakāṇḍa* Vālmīki sends Kuśa and Lava to recite the *Rāmāyaṇa* for the first time at Rāma's court (7.84-85). Here then, within the *Rāmāyaṇa* itself, though only in relatively late parts of the text, the *Bāla-* and *Uttarakāṇḍa*s, we have just as unequivocal an emphasis on the oral nature of the text as in the *Mahābhārata* insert's story about Gaṇeśa there is an emphasis on the written form.

The length of their growth period also affects the subsidiary issue of the relationship between the two epics, in particular whether the *Rāmopākhyāna,* a shorter version of the Rāma story found within the *Mahābhārata* (at MBh. 3.258-75), is the source for or is derived from the *Rāmāyaṇa.* For all of these questions the evidence of the Critical Editions — constituted text and apparatus together — is invaluable. Before I continue, let me add that only one view of the relationship between the *Rāmopākhyāna* and the *Rāmāyaṇa* is compatible with the textual evidence: that not only is the *Rāmopākhyāna* based on the *Rāmāyaṇa* but in general it is closer to its NE recension (Brockington 1978). [9]

The publication of the Critical Editions has generated debate, focused mainly on the *Mahābhārata,* about the validity of the criteria used for the selection of readings and even the value of these editions. Some scholars, notably Madeleine Biardeau, have rejected the Critical Edition, regarding it as in essence a fiction, and preferred to use the "vulgate" text, which is in effect the text established by Nīlakaṇṭha Caturdhara late in the 17th cen-

9. Hiltebeitel is able to take the opposite view only by resolutely ignoring the textual evidence (Hiltebeitel 2009). In this view he is following the other main proponent of unitary composition of the *Mahābhārata,* Madeleine Biardeau (*e.g.* Biardeau 2002: I. 701-2 and 723-26).

tury, when he wrote his *Bhāratabhāvadīpa* commentary. Often overlooked, though not by Biardeau herself, is that Nīlakaṇṭha explicitly compared several manuscripts and was well aware of regional divergences; his comments to this effect come prominently at the start of his commentary. [10] His text is avowedly eclectic, while aiming at being comprehensive. Appeal to or preference for the vulgate as more authentic is therefore misguided, in my view; the Critical Editions are not only the best text that we have (despite the limitations that I discuss next) but also permit further advances in our understanding of the epics.

Both Critical Editions are based on the readings of just a selection of the enormous number of manuscripts known; a larger number was initially examined but then reduced to a more manageable number. The principles followed were first enunciated by Sukthankar in his "Prolegomena" to the *Ādiparvan* of the *Mahābhārata* and were broadly followed by all editors for both epics. These principles comprise grouping the manuscripts mainly by script into versions, relying on agreement between these versions for accepting any passage into the text in default of attestation in all manuscripts used, and accepting the two axioms of the *textus simplicior* and the *lectio difficilior.* Sukthankar recognised the impossibility of constructing a *stemma codicorum* on the classical model and relied on grouping the script versions into primarily the Northern and Southern Recensions. Since these are too far apart to permit the establishment of an archetype solely on the basis of manuscript readings, the constituted text is necessarily eclectic, though based on careful judgement on the basis of the available evidence, and is an approximation to a written

10. Nīlakaṇṭha first explains the introductory verse *nārāyaṇaṃ . . . udīrayet* verse in 1-5, then continues: *bahūn samāhṛtya vibhinnadeśyān kośān viniścitya ca pāṭham agryaṃ || prācāṃ gurūṇām anusṛtya vācam ārabhyate bhāratabhāvadīpaḥ* || 6 ||, followed in 7 by acknowledgement of earlier commentators (cf. Minkowski 2005 and 2010). He explicitly mentions Devabodha (the earliest known, from 11th-century North India or Kashmir), Vimalabodha, Arjunamiśra (16th-century, from Bengal), Ratnagarbha and Sarvajñanārāyaṇa (*Ādiparvan* CE p. lxvi).

Biardeau recognises Nīlakaṇṭha's work variously as "a more complete text" (Biardeau 1968: 121) and as "une première ébauche d'« édition critique », limitée à la région centrale du Deccan" (Biardeau 2002: I, 20; but see MBh. CE I, lxv-lxix, lxxx-lxxxi). The latter perhaps does not sufficiently recognise either that Nīlakaṇṭha was part of the migration of Marāṭhī Brāhman families to Banaras in increasing numbers from the early 16th century, who retained close links with Brāhmans back in the Marāṭhī-speaking regions, or his reference to *vibhinnadeśyān kośān,* suggesting that he consulted manuscripts from a wider area than she suggests.

redaction of the text that became normative. [11] The same considerations apply *mutatis mutandis* to the *Rāmāyaṇa*. Although the variants of wording within a widely attested verse are often of interest, the more significant variants for tracing the affiliations of different manuscripts are the longer or shorter passsages found only in some manuscripts (those which in the Critical Editions are relegated to the apparatus as * passages or, when longer, as App.I passages; further instances can be found in virtually every manuscript examined). Another feature which is diagnostic for the alignment of a given *Rāmāyaṇa* manuscript with the Northern or Southern recension is the placing of the break between kāṇḍas but *Mahābhārata* manuscripts do not show any comparable variation with regard to major parvan breaks, although there is some variation with regard to the minor parvans over their naming in adhyāya colophons.

The first limitation that must be recognised is the long period of transmission of the texts — around two millennia on Hiltebeitel's view that "the *Mahābhārata* was composed between the mid-second century B.C. and the year zero" by a committee of "'out of sorts' Brahmans", [12] around two and a half millennia according to various other scholars — against the much more recent date of most manuscripts. The oldest dated manuscript used for the *Mahābhārata* Critical Edition is dated *śaka* 1183 = 1261 A.D., while for the *Rāmāyaṇa* Critical Edition it is one dated *saṃ* 1076 = 1020 A.D. [13] However, for both epics the majority of the manuscripts used come from the 16th to 19th centuries. Most of the manuscripts used are

11. Cf. Fitzgerald (2010: 76-77).

12. Hiltebeitel (2001: 18 + 19); cf. Hiltebeitel (2004) and Hiltebeitel (2011: 106).

13. Specifically, the attested dates are as follows: in the *Mahābhārata,* for *Ādi* Ñ1 at the end of 14th century by inference (CE I, xiii; the oldest firmly dated is Ñ3 in 1511), for *Sabhā* V1 in *Lakṣmaṇa saṃvat* 335 = 1452; for *Āraṇyaka* B3 in *śaka* 1183 = 1261 A.D., for *Virāṭa* D1 in *saṃ* 1493 = 1437 A.D.; for *Udyoga* K1 in *saṃ* 1622 = 1566 A.D.; for *Bhīṣma* D9 in *saṃ* 1622 = 1566 A.D. (used at first but subsequently rejected, Intro. p.xi); for *Droṇa* K2 in *saṃ* 1697 = 1641 A.D.; for *Karṇa* V1 in *Lakṣmaṇa saṃvat* 327 = 1444 A.D.; for *Śalya* D1 in *saṃ* 1649 = 1592 A.D.; for *Sauptika* Ñ1 in *saṃ* 632 = 1511 A.D.; for *Śānti* V1 in *Lakṣmaṇa saṃvat* 412 = 1516 A.D.; for *Anuśāsana* B2 in *śaka* 1442 = 1520 A.D.; for *Āśvamedhika* K2 in *saṃ* 1736, *śaka* 1601 = 1679 A.D. (but Ś1 earlier than 1682 A.D. and used also for *Āśramavāsika*); for *Āśramavāsika* D2 in *saṃ* 1669 = 1612 A.D.; for *Mausala* D2 in *saṃ* 1542 = 1485 A.D.; for *Mahāprasthānika* D2 in *saṃ* 1668 = 1611 A.D.; for *Svargārohaṇa* D2 in *saṃ* 1669 = 1612 A.D.; and in the *Rāmāyaṇa* for all kāṇḍas is Ñ1 dated to *saṃ* 1076 = 1020 A.D. (so dated at the end of *Kiṣkindhā* but the remaining kāṇḍas are in a later hand). Older manuscripts are known for some of the parvans of the Mahābhārata; for example ms. Ch.Sh.Sh. a.2 in the Bodleian Library, Oxford, an incomplete manuscript of the *Śāntiparvan*, is dated *saṃ* 1540 = 1484 A.D. However, very little use was made for either Critical Edition of manuscripts in European libraries.

essentially complete, whereas many older manuscripts have lost portions of their text. The editors' understandable tendency, despite their good intentions, to choose complete texts may well have resulted in the use of younger manuscripts. Moreover, several scripts are not represented: Orīya, Kannaḍa and Nandināgarī (Dunham 1985; Brockington 1986 and 1989-90). [14] My own investigations of an Orīya-script *Rāmāyaṇa* manuscript (Asiatic Society Calcutta, Govt Collection no. 5614; Brockington 1989-90) and of another manuscript in Nevārī script (Asiatic Society Calcutta, Govt Collection no. 4828; Brockington 2010b) show that such further evidence leads to a re-assessment of the concept of script-based versions in favour of one based more on regional affinities. [15] My investigation of another manuscript in Malayāḷam script in the Trivandrum collection (Or. Res. Inst. and Ms Lib. no. 14052) necessitates a re-assessment of the manuscript M4, previous dismissed as contaminated. These two manuscripts share features which indicate that they represent an alternative and probably older — because shorter — Malayāḷam recension (Brockington 1995-96; cf. Brockington 1986).

The view that the various scripts generated relatively isolated manuscript traditions with little contamination between them goes back as far as Lüders (1901). It was re-affirmed by Sukthankar in his "Prolegomena" — "The superficial difference of scripts corresponds, as a matter of fact, to deep underlying textual differences. It is common experience in India that when we have a work handed down in different versions, the script is invariably characteristic of the version" (p. vii) — but he goes on to state that in practice matters are never as clearcut as this. However, most literate Indians nowadays know more than one script and there is no reason to think that such was not always the case. In addition, a scribe might have listened to an oral presentation of either epic (or even a reading aloud of a text [16]) in an area or by an individual using a script that he did not know and incorporated some episode that remained in his memory into a subsequent manuscript copying.

14. Manuscripts in the Kannaḍa and Nandināgarī scripts were in fact assessed for the *Bālakāṇḍa* of the *Rāmāyaṇa* Critical Edition but were dropped as generally agreeing with the Telugu manuscripts (*Bālakāṇḍa* CE p. xxix).

15. An analogous example to this Malayāḷam-script *Rāmāyaṇa* manuscript in the *Mahābhārata* is V2 of the *Sabhāparvan*, not finally used, which is in Newārī script but "obviously belongs to the Maithilī, not the Nepalese, recension" (*Sabhā* CE p. xvii).

16. Oral presentations of a written text are well known; a relevant example is that of Tulsīdās' Avadhī *Rāmcaritmānas* (cf. Lutgendorf 1991).

Certainly there is ample evidence of scribes and copyists deliberately comparing manuscripts (or at least checking from another besides the one being copied), in particular from variant readings often found in the margins or interlinearly, sometimes even in a different script from that of the manuscript.[17] The supposed barriers of script are in fact highly permeable. We should, I submit, be thinking more in terms of regional groupings that may cut across script differences.

It is also clear from the number of marginal or interlinear additions that the tendency is for the text to enlarge in successive copyings. Accidental loss is always a possibility (a single leaf can easily be lost from the *poṭhī* format), though much less likely than accretion. This is of course what underlies the principle of the *textus simplicior.* This principle governed Sukthankar's preference (which was followed by the other *Mahābhārata* editors) for the Śāradā-script manuscripts and others closely related to them, despite their relatively recent date. The Malayāḷam-script manuscripts also tend to contain a shorter text than most; perhaps a feature well known in linguistics, that the periphery tends to be more conservative than the centre in language change, is also applicable here. On the other hand, attestation in all manuscripts is not infallible proof of a passage being part of the original text; it could have entered the tradition early on and then spread to all extant manuscripts, assisted by this habit of comparing manuscripts. This also makes it very difficult to dismiss a given manuscript as simply derivative.

The tendency to include whatever is found in the exemplars available may well account for the duplication of episodes that we find in both texts: a scribe found varying versions in two manuscripts before him and, rather than choose one and reject the other, he incorporated both in an attempt at comprehensiveness, at the expense of consistency. The text even of the Critical Editions cannot be regarded as a completely coherent whole. A well known example is the dice game in the *Sabhāparvan* (see for example Söhnen-Thieme 1999, Mehendale 1995) and Mehendale has collected multiple examples of interpolations and internal contradictions (Mehendale 2002 and 2008). Such lateral transfer of verses, passages or episodes between manuscripts is not the only complicating factor.

Moreover, scribes did not, or could not, always copy just a single ex-

17. For example, Dunham notes a marginal note in Telugu script in a Śāradā manuscript of the *Mahābhārata* (Dunham 1985: 2).

emplar throughout. I give one example from each text. In the *Mahābhārata* the *Sabhāparvan* manuscript D6 has a text similar to Dn1, a vulgate text dated 1570, until a certain point within the *Dyūtaparvan*, when it becomes similar to D5 for unknown reasons (Phillips-Rodriguez 2011: 218-19 and Phillips-Rodriguez and others 2009: 386-9). For the *Rāmāyaṇa* my example is a manuscript used by A.W. von Schlegel for his pioneering but incomplete edition, though not for the Critical Edition (even though it pre-dates the majority of those used; its colophons contain dates ranging from 1649 to 1653): the Jagat Siṅgh or Mevāṛ *Rāmāyaṇa*, well known for its lavish illustrations. [18] The text was written by a Jain scribe, Mahātmā Hīrāṇanda, but significantly the manuscript which he copied was clearly not the same throughout and for several of the kāṇḍas his exemplar was sometimes defective, since he occasionally puts a few dashes in place of syllables that he was unable to read (Brockington 2014: 3). Why? When Rāṇā Jagat Siṅgh (*r.* 1628-52) commissioned this lavishly illustrated manuscript, Mevāṛ had only partially recovered from the sack of its capital Chitor in 1568, which presumably had destroyed the royal library, meaning that Hīrānanda had to get his exemplars from wherever he could.

Whereas the premiss that manuscripts written in the same script belong together has significant limitations, as we have seen, the broader differentiation into Northern and Southern recensions has a greater measure of validity. But even here we must recognise that a significant number of manuscripts combine features of both. This is probably more often by a conflation of the two at a relatively recent stage in the chain of transmission but perhaps sometimes by retention of older features. Again I cite as an example my research on that Trivandrum Malayāḷam-script manuscript: although this is close to M4 of the *Ayodhyākāṇḍa* of the *Rāmāyaṇa*, neither could have been copied from the other and their closeness is marked by common absence of material rather than additions, suggesting a fairly early date (neither unfortunately is dated but may be of 16th-century date). However, they both combine features of the present Northern and Southern recensions; within the Northern recension they align particularly with two manuscripts (D1.2) and to a lesser extent with a third (V1), which are usually assigned to the Western subrecension

18. Almost the entire manuscript is now mounted on the web in a joint project of the British Library and the Chhatrapati Shivaji Maharaj Vastu Sangrahalaya, Mumbai. In preparation for this, I examined the whole text in connection with its digitisation and my remarks on it can be found among these web documents (Brockington 2014).

within the Northern recension (Brockington 1995-96: 78). The evidence of these two manuscripts (especially when linked with that from another fragmentary manuscript at Trivandrum, no. 13468) shows that they represent a definite alternative tradition current within Kerala (differing markedly from that of M1-3) and that it has clear links with the so-called Western recension.[19] A related point is that the supposed uniformity of the Southern recension of the *Rāmāyaṇa* has been overstated. All in all, the evidence of a large number of *Rāmāyaṇa* manuscripts shows that the simple opposition between the Northern and Southern recension — however useful it may once have been as a heuristic device — does not adequately reflect the complexities of the chain of transmission involved and consequently the question of their relative value is a more complex issue than was recognised in the constituting of the Critical Edition text. This is no doubt the case for the *Mahābhārata* also.

Another possible approach to the question of the evolution of the text into the present recensions (even if our view of these needs some refinement) is to ascertain what sort of text the authors of classical Sanskrit dramas and *mahākāvyas* drew on when, as so often, they used plots taken from the epics. Another related issue is whether there has been any reverse influence between the original Sanskrit texts and their multiple translations or adaptations into the regional vernaculars. These questions are among those that Mary and I are in the process of investigating for the *Rāmāyaṇa*.[20] But already it is possible to state that there is indeed evidence that classical literature relied mostly on the Northern recension and that there has been reverse influence from later versions. I give just a few examples of the first for the *Rāmāyaṇa:* Bhaṭṭi (6th-7th century) knew a text of the *Rāmāyaṇa* that was intermediate between the present Northeastern and Southern recensions; Bhavabhūti's direct quotations show that he knew a version similar to the present Northern recension and specifically the Northeastern recension in the early 8th century;[21] on

19. Similarly, although examination of the *Ayodhyākāṇḍa* of the Orīya manuscript in Calcutta produced no major surprises, it did help to clarify the relationship between the Maithilī and Bengālī versions, since the manuscript is not just an offshoot from the Bengālī version but also shows some convergence with the Maithilī manuscript, as well as with the Southern Recension.

20. We have mounted our current research material, which includes these data, on the Oxford Research Archive (`http://ora.ox.ac.uk`) as Mary Brockington and John Brockington (2016), "Development and spread of the Rāma narrative (pre-modern)".

21. Borrowing in the opposite direction is the more likely explanation for the identity

the other hand, the *Campūrāmāyaṇa* ascribed to Bhoja (so probably 11th century, from Vidarbha, roughly modern Malwa) follows the Southern recension of the *Rāmāyaṇa* quite closely, as well as being influenced by Kālidāsa's *Raghuvaṃśa.* [22]

So far my remarks have mainly been directed to demonstrating the limitations in the way that the Critical Editions of both the *Mahābhārata* and the *Rāmāyaṇa* have classified the manuscript evidence into recensions and mainly script-based versions, relying on what is only a modification of the *stemma* concept. But can we go beyond this in our understanding of manuscript relationships? I will put forward two possible ways of doing so. Thirty years ago I suggested that the model of the Venn diagram could be borrowed from mathematics and logic (as it had already been borrowed into linguistics); this uses circles or ellipses, overlapping as necessary, to represent the relationship between different sets or groups of items (Brockington 1986; see fig. 1, p. 368). [23] In the case of those manuscripts that I was studying, this means that a circle or ellipse representing M4 and the Trivandrum ms. 14052 would partly overlap with others representing the other Malayāḷam manuscripts (their circle lying within one representing the S recension), D1.2 (their circle lying mainly within one representing other NW manuscripts) and V1 (its circle mainly within one linking other NE manuscripts), in this way showing to some extent at least the multiple allegiances involved. The drawbacks are that this is a decidedly visual model, rapidly becoming too complex to describe verbally, and that even visually the patterns soon become highly intricate and less easy to interpret.

The other is not just a model but even more a new way of establishing the relationships between manuscripts, developed for the *Mahābhārata* by Wendy Phillips-Rodriguez (2009, 2011, 2012), [24] who is equally distrustful of the notion of scriptal versions. This method uses phylogenetic algorithms based on the principles of cladistics taken from biology to plot the degree of closeness between manuscripts, producing "unrooted trees"

of *Uttararāmacarita* 6.36 and *Rām.* 2.2078* (found only in two S mss, T1 and T2).

22. Kālidāsa himself is early enough (4th-5th century) for the direction of travel to be an open question when a verse from his *Vikramorvaśīya* (4.27) is virtually identical to *Rām.* 3.1163*2-3.

23. The shape of the enclosing line is conditioned by the layout of the items included within it and has no further significance.

24. An earlier attempt to apply phylogenetic algorithms to an Indian text is Lucy Rosenstein's study and edition of Haridās (Rosenstein 1997).

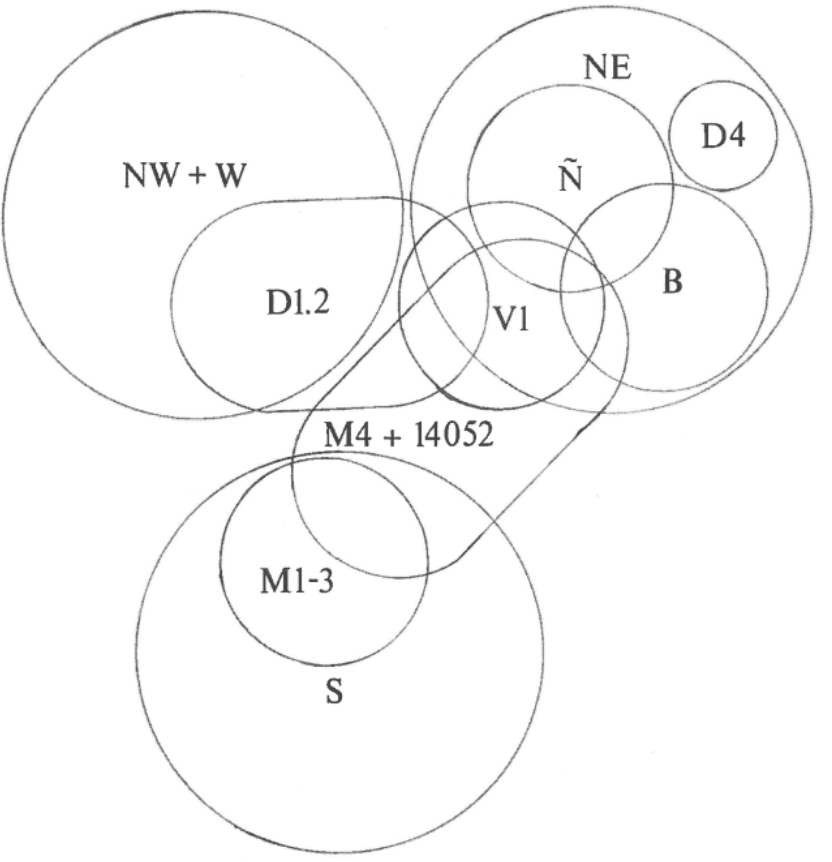


Figure 1 – A diagram of the relationships between various manuscripts, taken from John Brockington (2000a: 204). The sigla used are those of the Critical Edition, plus the Trivandrum ms. 14052.

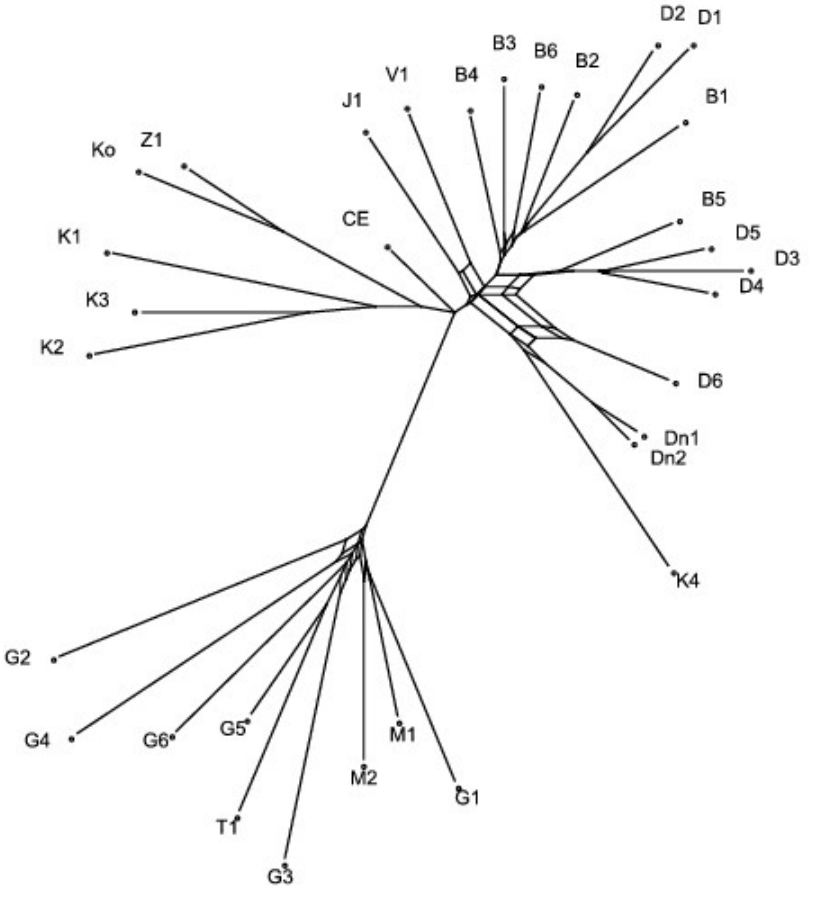


Figure 2 – Phylogenetic analysis performed on sargas 43-47, 51, 59-60 and 64-65 of the *Dyūtaparvan* by the Supernetwork method in the SplitsTree package. The sigla used are those of the Critical Edition, with J substituted for Ñ and Z for Ś.

(Phillips-Rodriguez 2012), the length of the branch for each manuscript showing the degree of divergence from the rest, individually and collectively; this is a more objective way of identifying the actual relationships involved and was, for example, the means of identifying the change of alignment of the *Sabhāparvan* manuscript D6 that I noted earlier. [25] I reproduce as fig. 2 (p. 369) one of the unpublished diagrams prepared by Wendy Phillips-Rodriguez with her colleagues (Christopher J. Howe and Heather F. Windram at the University) for selected sargas of the *Dyūtaparvan*; this uses a further development of this method, a "supernetwork", that shows — by means of reticulation — conflicting information produced by what is often termed contamination. [26]

It is reassuring to find in the diagram reproduced as fig. 2 that the *Mahābhārata* Critical Edition text is located near the centre, closer to the Northern manuscripts, reflecting both the editorial preference for them and the general correctness of the readings chosen.

Nevertheless, variant readings and new patterns of omission or addition can be found in virtually every manuscript examined. Many are trivial but others are significant for building up a truer picture of the complex relationships between the various recensions and versions. There is therefore a continuing need for further examination of the manuscript evidence. However, both the approaches just noted rely heavily on the information found in the apparatus of the Critical Editions and this will inevitably be true of any other new initiative. We can only go beyond the Critical Editions of the *Mahābhārata* and the *Rāmāyaṇa* because of the firm basis that they have provided for further research.

25. Phillips-Rodriguez (2011: 218-219) and Phillips-Rodriguez and others (2009: 386-389).

26. I am most grateful to Dr Phillips-Rodriguez for sending me this diagram and I add here a brief summary of the techniques employed to produce it which she was kind enough to send with it (personal communication, 19th May 2017):

> To produce this network we first divided into three equal parts all the material comprised in the sargas listed (each part containing 1745 variant readings); then, we produced a partial tree for each of the sections (the tree building method was Neighbour-joining in the PAUP* package); finally, we fed these three trees to the Supernetwork method in the SplitsTree package. This algorithm uses the information present in the tree topologies of individual trees to create an overall network that best represents the relationships between the various taxa and which enables conflicts between the input trees to be visualised.

References

Primary Sources

Mahābhārata. Critically Edited by V.S. Sukthankar *et al.* 19 vols. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933-1966.

Rāmāyaṇa of Vālmīki. Critically Edited by G.H. Bhatt and U.P. Shah (general eds). 7 vols. Baroda: Oriental Institute, 1960-1975.

Secondary Sources

Austin, Christopher. 2011. "Draupadī's Fall. Snowballs, Cathedrals, and Synchronous Readings of the *Mahābhārata*". *International Journal of Hindu Studies* 15.1: 111-37.

Biardeau, Madeleine. 1968. "Some More Considerations about Textual Criticism". *Purāṇa* 10: 115-123.

— 2002. *Le Mahābhārata. Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*. 2 vols. Paris: Seuil.

Brockington, John. 1978. "Sanskrit Epic Tradition I. Epic and Epitome (*Rāmāyaṇa* and *Rāmopākhyāna*)". *Indologica Taurinensia* 6: 79-111. [Rev. repr. Brockington (2000a: 288-325).]

— 1985a. *Righteous Rāma. The Evolution of an Epic*. Delhi: Oxford University Press.

— 1985b. "Sanskrit Epic Tradition III. Fashions in Formulæ". In: *Proceedings of the Fifth World Sanskrit Conference, Varanasi*. New Delhi: Rashtriya Sanskrit Sansthan, p. 77-90. [Rev. repr. Brockington (2000a: 339-352).]

— 1986. "Textual Studies in Vālmīki's *Rāmāyaṇa*". *JAS Calcutta* 28.3: 14-24. [Rev. repr. Brockington (2000a: 195-206).]

— 1989-1990. "The Text of the *Rāmāyaṇa*". In: *Proceedings of the 7th World Sanskrit Conference, IT 15-16*, p. 79-90. [Rev. repr. Brockington (2000a: 207-217).]

— 1995-1996. "A Malayāḷam-script *Rāmāyaṇa* Manuscript". *IT* 21-22: 77-91.

— 1998. *The Sanskrit Epics*. Handbuch der Orientalistik 2.2.12. Leiden: E.J. Brill.

— 1999. "Formulæ in the *Rāmāyaṇa*. An Index of Orality?" and "Issues Involved in the Shift from Oral to Written Transmission of *Rāmāyaṇa* and *Mahābhārata*. A Workshop Report." In: *Composing a Tradition. Concepts, Techniques and Relationships*. Proceedings of the first Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas, August 1997. Ed. by Mary Brockington and Peter Schreiner. Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts, p. 121-130 and p. 131-138.

— 2000a. *Epic Threads. John Brockington on the Sanskrit Epics*. Ed. by Greg Bailey and Mary Brockington. New Delhi: Oxford University Press.

— 2000b. "The Textualization of the Sanskrit Epics". In: *Textualization of Oral Epics*. Ed. by Lauri Honko. Trends in Linguistics, Studies and Monographs 128. Berlin: Mouton de Gruyter, p. 193-215.

BROCKINGTON, John. 2010a. "The Spitzer Manuscript and the *Mahābhārata*". In: *From Turfan to Ajanta. Festschrift for Dietrich Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday*. Ed. by Eli FRANCO and Monika ZIN. Vol. 1. Rupandehi, Nepal: Lumbini International Research Institute, p. 75-87.

— 2010b. "Is the Script Relevant? Further Evidence from a Nevārī-script *Rāmāyaṇa* Manuscript". In: *Epic and Argument in Sanskrit Literary History. Essays in Honor of Robert P. Goldman*. Ed. by Sheldon POLLOCK. Delhi: Manohar, p. 17-29.

— 2013. "Gaṇeśa v. Kuśīlavau. Myths and Reality of the Oral Composition of the Sanskrit Epics". In: *Śabdabrahma: Wisdom Indologica. Prof. A.C. Sarangi Felicitation Volume*. Ed. by Radhamadhab DASH and Subash Chandra DASH. Delhi: Pratibha Prakashan, p. 78-95.

— 2014. *The Textual Evidence of the Mewar Rāmāyaṇa Manuscripts*. URL: `http://www.bl.uk/onlinegallery/whatson/exhibitions/ramayana/textualevidence.html`.

BRODBECK, Simon. 2011. "Analytic and Synthetic Approaches in Light of the Critical Edition of the *Mahābhārata* and *Harivaṃśa*". *Journal of Vaishnava Studies* 19.2: 223-250.

BRONKHORST, Johannes. 2011. "Archetypes and Bottlenecks. Reflections on the Text History of the *Mahābhārata*". *Studia Orientalia* 110: 39-54.

DUNHAM, John. 1985. "Manuscripts used in the Critical Edition of the *Mahābhārata*. A Survey and Discussion". *Journal of South Asian Literature* 20.1: 1-15. [Repr. in *Essays on the Mahābhārata*. Ed. by Arvind SHARMA. Leiden: E.J. Brill, 1991, p. 1-18.]

FITZGERALD, James L. 1983. "The Great Epic of India as Religious Rhetoric. A Fresh Look at the *Mahābhārata*". *Journal of the American Academy of Religion* 51: 611-630.

— 2003. "The Many Voices of the *Mahābhārata*". *Journal of the American Oriental Society* 123.4: 803-818. [Review article on Hiltebeitel (2001).]

— 2010. "*Mahābhārata*". In: *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Vol. II. Ed. by Knut A. JACOBSEN. 5 vols. Handbuch der Orientalistik 2.22/1-5. Leiden: E.J. Brill. 2009-, p. 72-94.

HILTEBEITEL, Alf. 2001. *Rethinking the Mahābhārata. A Reader's Guide to the Education of the Dharma King*. Chicago and London: Chicago University Press.

— 2004. "More Rethinking the *Mahābhārata*. Towards a Politics of *Bhakti*". *Indo-Iranian Journal* 47: 203-227.

— 2005. "Not Without Subtales. Telling Laws and Truths in the Sanskrit Epics". *Journal of Indian Philosophy* 33: 455-511.

— 2009. "Authorial Paths through the Two Sanskrit Epics, via the *Rāmopākhyāna*". In: *Epic Undertakings*. Papers of the 12th World Sanskrit Conference. Ed. by Robert P. GOLDMAN and Muneo TOKUNAGA. Vol. 2. Delhi: Motilal Banarsidass, p. 169-214.

— 2011. "On Sukthankar's 'S' and Some Shortsighted Assessments and Uses of the Pune Critical Edition (CE)". *Journal of Vaishnava Studies* 19.2: 87-126.

LÜDERS, Heinrich. 1901. *Über die Grantharecension des Mahābhārata. Epische Studien 1*. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philosophische-historische Klasse, N.F. 4.6. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

LUTGENDORF, Philip. 1991. *The Life of a Text. Performing the Rāmcaritmānas of Tulsidas*. Berkeley: University of California Press.

MEHENDALE, M.A. 1995. "Is There Only One Version of the Game of Dice in the *Mahābhārata*?" In: *Modern Evaluation of the Mahābhārata. Prof. R.K. Sharma Felicitation Volume*. Ed. by Satya Pal NARANG. Delhi: Nag, p. 33-39.

— 2002. "Interpolations in the *Mahābhārata*". *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 82: 193-212.

— 2008. "The Critical Edition of the *Mahābhārata*. Its Achievements and Limitations". *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 88: 1-16.

MINKOWSKI, Christopher. 2005. "What Makes a Work Traditional? On the Success of Nīlakaṇṭha's *Mahābhārata* Commentary". In: *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*. Ed. by Federico SQUARCINI. Firenze: Firenze University Press, p. 225-252.

— 2010. "Nīlakaṇṭha's *Mahābhārata*". *Seminar* 608: 32-38.

PEABODY, Berkley. 1975. *The Winged Word. A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally through Hesiod's* Works and Days. Albany: State University of New York Press.

PHILLIPS-RODRIGUEZ, Wendy J., Chistopher J. HOWE, and Heather F. WINDRAM. 2009. "Chi-squares and the Phenomenon of 'Change of Exemplar' in the Dyūtaparvan". In: *Sanskrit Computational Linguistics*. Ed. by G. HUET, A. KULKARNI, and P. SCHARF. Berlin and Heidelberg: Springer-Verlag, p. 380-390.

PHILLIPS-RODRIGUEZ, Wendy J. 2011. "The Critical Edition. The End of *Mahābhārata* Textual Scholarship?" *Journal of Vaishnava Studies* 19.2: 211-221.

— 2012. "Unrooted Trees. A Way Round the Dilemma of Recension". In: *Battle, Bards and Brāhmins. Papers of the 13th World Sanskrit Conference*. Ed. by John BROCKINGTON. Vol. II. Delhi: Motilal Banarsidass, p. 217-229.

ROSENSTEIN, Lucy. 1997. *The Devotional Poetry of Svāmī Haridās. A Study of Early Braj Bhāṣā Verse*. Groningen: Egbert Forsten.

SCHLINGLOFF, Dieter. 1969. "The Oldest Extant Parvan-List of the *Mahābhārata*". *JAOS* 89: 334-338.

SÖHNEN, Renate. 1979. *Untersuchungen zur Komposition von Reden und Gesprächen im Rāmāyaṇa*. Studien zur Indologie und Iranistik, Monographie 6. Reinbek: Dr. Inge Wezler, Verlag für orientalistische Fachpublikationen.

SÖHNEN-THIEME, Renate. 1999. "On the Composition of the *Dyūtaparvan* in the *Mahābhārata*". In: *Composing a Tradition. Concepts, Techniques and Relationships*. Proceedings of the first Dubrovnik International Conference on the Sans-

krit Epics and Purāṇas, August 1997. Ed. by Mary BROCKINGTON and Peter SCHREINER. Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts, p. 139-154.

Abhinavagupta on the Epic
Some Remarks on the *Gītārthasaṃgraha* and its *Mūla*

Judit Törzsök
École pratique des hautes études – Université PSL

1. Abhinavagupta's *Bhagavadgītā*

The remarks that make up this paper originate in some reflections made while editing Abhinavagupta's commentary on the *Bhagavadgītā* (probably from the end of the 10th century). [1] The *mūla* commented upon is the Kashmirian recension of the *Gītā*, which will also be included in the edition, in the form it was probably read by Abhinavagupta. The Kashmirian recension often differs from the well-known recension of the *Gītā* also called the Vulgate.

The commentary is a short one entitled *saṃgraha*, a summary, probably one of the first works of the young Abhinavagupta, [2] but it already reflects his nondualist Śaiva leaning. According to his introduction, the commentary is faithful to the tradition handed down by Bhaṭṭendurāja, Abhinavagupta's master, but is enriched with Abhinavagupta's own ideas. [3] The author explains right at the beginning that he intends to acknowledge both action (*karman*) and knowledge (*jñāna*) as important factors, but also to lay emphasis on *jñāna* as the dominant element, for if action is presided by right knowledge, it will not be binding; therefore, they are not at the same level. [4]

1. With Prof. Lyne Bansat-Boudon, we are preparing a critical edition and a French translation of the text.

2. On the place of this commentary among Abhinavagupta's works, see Sanderson (2007: 359ff).

3. Verse 6 of the *maṅgala*: *bhaṭṭendurājād āmnāya vivicya ca ciraṃ dhiyā.*

4. *jñānaṃ ca pradhānaṃ | karmāṇi cāpahartavyānīti karmaṇāṃ jñānaniṣṭhatayā kriyamāṇānām api na bandhakatvam iti prādhānyaṃ | nāntarīyakatvaṃ tu karmaṇām | na tu jñānakarmaṇī samatayā samuccīyete ity atra tātparyam.*

The text of the *Gītā* used by Abhinavagupta, the Kashmirian recension, was first published (as a partial edition) by Otto Schrader in 1930, using a birchbark manuscript and selected evidence from Kashmirian commentaries. In spite of its shortcomings, it is a remarkable edition, which has also sparked much interest and controversy. It is not the place to enter into debate on this subject, for, in any case, it is certain that Abhinavagupta had the Kashmirian recension in front of him, no matter what the relationship of this recension to the others is. Nevertheless, it is of some interest that the Kashmirian recension appears to have variants that often seem to be closer to the style of the epic, although these variants are not sufficient on their own to establish the priority of the Kashmirian recension. [5]

Coming back to Abhinavagupta, in addition to the main question of *karman* and *jñāna*, he also tries to accomplish two secondary exegetical tasks without saying it explicitly. He intends to present an epic text (*purāṇa*) as a philosophical treatise (*śāstra*), and he comments on a Vaiṣṇava text as if it propounded the teaching of nondualist Śaivism.

The main issue this paper seeks to explore is how Abhinavagupta as an exegetical philologist deals with the *Bhagavadgītā* as an epic text, as part of the *Mahābhārata*. How does he explain certain epic textual features such as the question of the author or speaker, particularities of epic grammar, and possible glitches in the argument or repetitions? Incidentally, given that Abhinavagupta's is a Śaiva commentary, it is also unavoidable to speak of his exegetical strategy and how he appropriates or colonizes an *a priori* alien territory.

2. Questions of Author and Speaker

First, let us examine a question that most philological studies consider crucial, for it determines the way in which a text is seen, situated in time and historical context, and also the way in which the text itself is constituted — the question of authorship.

Who composed the *Bhagavadgītā*? One possible answer is that it is the legendary author of the *Mahābhārata*, the sage Vyāsa. Indeed, Abhinavagupta tells us from the very beginning that the *Bhagavadgītā* must be understood as part of Vyāsa's epic text, and even more than that

5. On the question of these recensions and the controversy, see Bansat-Boudon (2015) and Bansat-Boudon (2018: 39ff), which also include further references.

— some kind of culmination of the epic. For, according to his interpretation, the entire epic is there to explain how to obtain final liberation (*mokṣa*), the other aims of man being subjected to that supreme one. And it is this subject matter, the obtainment of *mokṣa*, which is supposed to run through the whole epic in various forms, and then becomes the main topic of the *Bhagavadgītā*.

> ***dvaipāyanena muninā*** *yad idaṃ vyadhāyi* ***śāstraṃ*** *sahasraśatasaṃmitam atra mokṣaḥ* |
> *prādhānyataḥ phalatayā prathitas tadanyadharmādi tasya paripoṣayituṃ pragītam* || 2 ||
> [...]
> *yady api anyaprasaṅgeṣu mokṣo nāmātra gīyate* |
> *tathāpi bhagavadgītāḥ samyak tatprāptidāyikāḥ* || 4 ||
>
> In this learned treatise (*śāstra*) of 100,000 ślokas [*i.e.* the *Mahābhārata*], composed by the sage (*muninā*) Vyāsa, it is taught that the main aim is liberation and that the other [aims of man], such as *dharma*, are there to contribute to it. [...] Even if final liberation is propounded [only] in association with other subjects [in the epic], the *Bhagavadgītā* provides an adequate exposition of how to obtain it. [6]

Here, in the introduction to Abhinavagupta's work, the whole epic is basically declared to be a learned treatise, a *śāstra*, composed by Vyāsa. Abhinavagupta also affirms that Vyāsa's aim, as in the case of any *śāstra*, is to explain how to leave behind the world of transmigration. In the subsequent prose part of the introduction, Abhinavagupta also points out that he shall explain in particular Vyāsa's intention (*abhiprāya*) in various parts of the commentary. [7]

Thus, Abhinavagupta presents the *Bhagavadgītā* as an extract of a learned treatise rather than a piece of epic; and it is said to be authored by Vyāsa, who is a scholar for him rather than a poet. Being faithful to this idea, he quotes other passages of the *Mahābhārata* to clarify some arguments or to support his claim that it is Vyāsa's intention he wants to show us. For instance, at *Bhagavadgītā* 17.23 he cites a passage taken from the *Ādiparvan* (1.1.210) to show that, according to Vyāsa, sacrifice becomes binding or tainting only if it is performed with a particular aim

6. The translation of the quoted passages are mine.

7. *evam eva ca* ***muner abhiprāyaṃ*** *yathāsthānaṃ pratipādayiṣyāma iti kim anyais tattvadarśanavighnamātraphalair vāgjālaiḥ.*

in mind.[8] At 2.19 he cites the *Śāntiparvan* (320.124) to demonstrate that Vyāsa himself insists on the impermanent nature of things, even if the changes they undergo may hardly be perceptible.[9]

It is of course stated in the *Mahābharata* itself that the *muni* called "compilator" (*vyāsa*) is its ultimate author. However, in most of the dialogue that makes up the *Bhagavadgītā*, it is Kṛṣṇa who speaks. For this reason, it must also be seen as divine revelation, and it clearly appears as such in most cases in Abhinavagupta's commentary. Except that the identity of the god is far from being evident and Abhinavagupta never raises the question of identity explicitly. One must in fact go through his scattered remarks in order to reconstruct who actually propounds the teaching of the *Gītā* according to him.

In some passages, Abhinavagupta seems to speak of the *Gītā*'s Lord as if he were simply Śiva. He glosses the first person singular referring to the god with *parameśvara* and *maheśvara*. Even if *parameśvara* could of course also refer to Viṣṇu, *maheśvara* generally denotes Śiva.

If this were not enough, there are other clues for the reader to see that Śiva is meant here. At 2.63 Abhinavagupta glosses *parameśvara* with "he who is made of consciousness" (*cidātmānam*) and at 3.30, he calls him the free or autonomous one (*svatantraḥ*) — epithets that form a hallmark of Abhinavagupta's nondualist Śaivism when taken together.[10] At 13.12, he goes as far as to affirm that there is nothing else but Maheśvara, the supreme self: *paramātmano* ***maheśvarād anyad aparaṃ na kiṃcid asti***.

At the same time, in many passages, the supreme god of the *Gītā* retains his original identity as Kṛṣṇa. Abhinavagupta calls him Vāsudeva several times, speaking of him as the Lord who is identical with the universe,[11] and mentioning that one is promised to obtain an awareness of Vāsudeva's reality (*vāsudevatattva*).

Occasionally, this Vāsudeva reality is said to be attained by means that seem rather alien to Vāsudeva, for the grace or power of Lord Śiva

8. *Ādiparvan* (1.1.210): *tapo na kalko 'dhyayanaṃ na kalkaḥ svābhāviko vedavidhir na kalkaḥ | prasahya vittāharaṇaṃ na kalkas tāny eva bhāvopahatāni kalkaḥ.*

9. *kalānāṃ pṛthagarthānāṃ pratibhedaḥ kṣaṇe kṣaṇe | vartate sarvabhāveṣu saukṣmyāt tu na vibhāvyate.*

10. I do not intend to suggest that word *svatantra* itself is a hallmark of Abhinavagupta's Śaivism, but the collocation *parameśvara svatantra* is.

11. At 7.16-9: ***sa vāsudeva eva sarvam*** *ity evaṃ dṛḍhapratipattipavitrīkṛtahṛdayaḥ*; at 11.15: ***yeṣāṃ bhaktiḥ parisphurati teṣāṃ vāsudevaḥ sarvam*** *ityādipūrvābhihitopadeśacamatkārād viśvātmakaṃ* ***vāsudevatattvam*** *ayatnataḥ eva bodhapadavīm avataratīti.*

(*śakti*) itself (or herself) descends to facilitate its attainment.

> *vāsudevaḥ sarvam iti jñānena yo bahujanmopabhogajanitakarmasamatā-samanantarasamutpannaparaśaktipātānugṛhītāntaḥkaraṇo 'sau pratipadyate bhagavattattvam* [12]
>
> By knowing that Vāsudeva is everything, one's heart is favoured by the supreme descent of Śakti (*paraśaktipāta*), which comes about immediately after the equalization of *karman*s, which were produced by enjoyments throughout many births. Then, one attains the reality of the Lord.

Such passages, as well as the oscillation between Maheśvara and Vāsudeva throughout the commentary, suggest that in some way Vāsudeva and Śiva become identified here. This is indeed confirmed in the very end of Abhinavagupta's commentary, where he finally declares that the Lord (*bhagavān*, whoever he is) unites the supreme Self who is Īśvara (in other words Śiva) and Vāsudeva.

> *tam eva śaraṇaṃ gacchety upakramya matprasādād iti nirvāhavākyam abhidadhad bhagavān paramātmānam īśvaraṃ vāsudevaṃ caikatayā yojayatīti* [13]
>
> Starting with the sentence "take refuge in him" and ending with the conclusion "due to my grace" the Lord unites the Supreme Self, Lord [Śiva] and Vāsudeva.

In a similar vein, but going somewhat further, Abhinavagupta introduces 9.28 by saying that for someone who knows the doctrine that has been expounded, even the worship of Indra and the other gods is in fact the worship of Parameśvara. Thus, no matter what kind of ritual act one performs, it takes on the form of the worship of Maheśvara as One's self, for he/that is ubiquitous. [14]

Here and elsewhere, Abhinavagupta also suggests that, although the various gods are identified, Maheśvara is somehow above the others. This also appears to be implied by him at 13.35, when he mentions the attainment of Śiva as following up on the attainment of Vāsudevahood:

> [...] *te vāsudevatāṃ prāpya labhanta eva paramaṃ śivam*
>
> [Those who see with the eye of knowledge...] having attained Vāsudevahood, they obtain the Supreme Śiva.

12. *Gītārthasaṃgraha ad* 7.11-3.
13. *Gītārthasaṃgraha ad* 18.62.
14. *evaṃ ya uktakrameṇa vetti tasyendrādidevatāyāgo 'pi parameśvarayāga iti yadapy anyatkarma tadapi maheśvarasvātmārcanarūpaṃ tasyaiva sarvatroddeśāt* (*avataranikā ad* 9.28).

3. Vyāsa's Intention, Consistency and Rigour

Returning to Vyāsa, Abhinavagupta insists that he has been faithful to Vyāsa's text and that he wants to interpret the *Gītā* in accordance with Vyāsa's intention. Thus, Abhinavagupta touches upon another crucial and controversial philological question: the question of authorial intention. At a place where he proposes a particularly unusual understanding of the word *daiva* (4.25), he explains:

> *munes tu paurvāparyāviruddhatvād yo 'rtho hṛdi sthitas taṃ prakāśayāmaḥ*
>
> I shall explain what Vyāsa had in his heart (*yo 'rtho hṛdi sthitas*), which [is so because it] conforms to the principle of consistency (*paurvāparyāviruddhatvād*).

Here, he evokes not only his faithfulness to authorial intentions but also another controversial and fragile philological premiss — the principle of consistency (*paurvāparyāviruddhatva*).

Similarly, at 8.14, he again mentions that Vyāsa cannot contradict his own ideas. More specifically, he says:

> *na tv atra muneḥ paraṃbrahmādvaitapadopakṣepavirodhī utkrāntau bharaḥ.*
>
> Here Vyāsa does not emphasize yogic suicide (*utkrānti*) as that would contradict the mention of the nondual character of the supreme spirit.

In other words, if one is identical with the godhead, there is no need to commit yogic suicide for liberation, one can be liberated in this very life.

In this analysis of Vyāsa's intention, there is of course much more at stake than being faithful to what the *muni* wished to emphasize. Abhinavagupta and several other exegetes are consistently downplaying the importance of yogic suicide, denying its validity as a method of attaining *mokṣa*. For this reason, they commonly propose to interpret passages that teach yogic suicide for liberation in an alternative way, with varying success. [15] Here, Abhinavagupta attempts to eliminate any possible reference to yogic suicide by saying that it was not the point Vyāsa intended to make, for that would have contradicted his main argument.

15. On this question, in the context of the *Mālinīvijayottara* and its exegesis by Abhinavagupta, see Vasudeva (2004: 437ff).

The idea of Vyāsa's consistency pops up elsewhere too, in some passages that contain series of questions. There are a few places in the *Gītā* where Arjuna asks a series of questions, in the manner of someone who requests a more detailed explanation. At these places, Abhinavagupta takes up each and every question, makes a numbered list of them, and attempts to find the answer to each in Kṛṣṇa's reply. He does so for instance in his commentary on 2.54ff or on 8.1-2. Here again, he takes pains to show the śāstric rigour and the consistency of Vyāsa's text.

In addition to consistency, Abhinavagupta also presupposes a certain density of meaning or textual richness in his source, just as other exegetes do. One good example for this can be found in his commentary on the famous line *aśocyān anuśocaṃs tvam* (2.12): [16] "you grieve for those who should not be grieved for." Abhinavagupta here proposes that the suffix of the verbal noun or gerundive (*kṛtyapratyaya*) should be understood in two ways: in the sense of ability (*śaki*) and in the sense of merit (*arhe*), *i.e.* it denotes those who cannot be grieved for and those who do not merit to be grieved for. Thus, he ends up with a double meaning here as follows: you grieve for the [death of souls, *ātman*] that cannot be grieved for [for they are eternal], and for the [death of bodies, *kalevara*] which do not merit lamentations. In other words, the expression means that you grieve for the death of both the souls and bodies. [17]

The principle of textual richness is also applied in the case of repetitions. In other words, Abhinavagupta never assumes any actual repetition in Vyāsa's text, which he understands to follow the prescriptions of śāstric style. For repetition would mean redundancy, a waste of words, a sylistic defect. In such cases, he attributes different meanings to the repeated words or synonyms. One instance can be found in verse 2.19, in which bodies are described as *antavantaḥ*, lit. "having an end," and *vināśinaḥ*, lit. "perishable" — a clear case of repeating the same idea. [18] In order to avoid the repetition, which probably did not disturb the authors as

16. Here, the Vulgate reads slightly differently: *aśocyān anvaśocas tvam.*

17. Let us remark here that the common interpretation of this expression does not assume a double meaning here. Most commentators understand (naturally) that the eternal soul is referred to here, *i.e.* you should not grieve for those who cannot be grieved, for souls are eternal, they do not die, only the body perishes. This understanding is given for instance by Rāmakaṇṭha, Śaṅkara and Rāmānuja.

18. It is interesting to note that the Vulgate reads *anāśino* ("imperishable") here for *vināśino* and construes it as a genitive, describing the soul. It is quite possible that this reading is secondary and was partly motivated by the desire to avoid repetition.

much, Abhinavagupta points out that the first word refers to the gross destruction of bodies (*sthūlavināśa*), while the second one to their subtle destruction (*sūkṣmavināśa*).

4. On Epic Irregularities

Repetition of synonyms or ideas is only a stylistic or rhetorical "defect," but the *Gītā*, just as the rest of the epic, also contains what may be perceived as grammatical faults. These grammatical irregularities are characteristic features of the epic language and have amply been analyzed. Such a language variety was perhaps typical of speakers controlling a spectrum of dialects and language registers. [19] The learned tradition of India, however, sees such irregularities differently, and Abhinavagupta is not an exception in this repect.

Incidentally, there are relatively few irregularities of language in the *Bhagavadgītā* when compared to other, mainly narrative, parts of the epic. No confusion of the masculine and the neuter here, or cases of verbal or nominal thematizations. A few irregularities can nevertheless be identified and Abhinavagupta also mentions some of them. Here again, he seems to hesitate whether he should evoke the authority of sage Vyāsa or that of the Lord, to justify the unusual forms.

At one place, commenting on a *svarabhakti* [20] he states that the form is to be understood as a scriptural irregularity because the sage Vyāsa is a valid means/source of knowledge. [21] He also remarks that other irregularities should be seen in the same way (*evam anyatrāpi*).

At another place, he justifies an irregular active for the middle [22] not by evoking Vyāsa's authority but by saying that this is simply a scriptural (*chāndasa*) irregularity. [23] Indeed, in this verse, it is more natural to understand the text as revelation, for the speaker Kṛṣṇa uses the first person singular to refer to himself in the same verse (*mama sādharmyam āgatāḥ*). It is nevertheless also possible that Abhinavagupta understood this irregularity as required by the metre (*chandas*). In any case, he also

19. On this question, see a summary of various theories given in Brockington (1998: 82ff).

20. The form *jāgarataḥ* standing for *jāgrataḥ* in 6.17.

21. *Ad* 6.17-18: *jāgarataḥ — ityādi* ***muneḥ pramāṇatvād*** *vedavat.*

22. The verb *vyathanti* for *vyathante*.

23. *Ad* 14.2: *vyathantīti-cchāndasatvāt tiṅpratyayaḥ.*

states that the same explanation applies in other cases of irregular verbal or nominal forms. [24]

One can, however, also find examples in which, instead of evoking authorities, Abhinavagupta twists the sentence structure to avoid an irregularity. 1.36cd reads *pāpam evāśrayed asmān hatvaitān ātatāyinaḥ*, which can naturally be interpreted as "if we kill these rogues, sin shall befall us". This understanding, however, implies that the subject of the gerund "having killed" (*hatvā*) is the object of the sentence (us/*asmān*), which would go against proper Sanskrit grammar. Abhinavagupta finds the ingenious solution of taking "sin" (*pāpam*) to be the subject of "having killed" (*hatvā).* [25] Thus, he avoids the problematic syntax and understands: "sin, having killed these rogues, shall befall us."

5. Texts, Consistency, and Some Remarks on Indian Philology

Abhinavagupta is certainly not the only exegete who treats his text with some freedom and tries to upgrade it stylistically as well as contentwise. He nevertheless provides us with some ingenious solutions and his text seems to be a good example to show how a classical author proceeds with his source.

Nor is the epic, or the *Bhagavadgītā* within it, the only or the most typical example of a text that exegetes attempt to upgrade, although if someone were to write the textual history of the *Bhagavadgītā*, numerous additional epic irregularities could be identified, which would show that the text has gone through quite a lot of indigenous editing. In other words, the *Bhagavadgītā* is (or was) probably somewhat closer to the rest of the epic in language and style than the current editions or most commentaries let us assume; and its present, well-known version (the Vulgate) seems to be the result of a certain amount of editing and upgrading.

Before concluding, I would like to single out a particular problem shared by both traditional Indian and (post)modern Western philology: the premiss of consistency.

Abhinavagupta as well as other exegetes assume that the text they write about is perfectly consistent in its content, language and style, and they often use this assumption in their particular way. One could of course label them as tendencious and the like; but the premiss of consistency is

24. *evam anyatrāpi suptiṅpratyaye vācyam.*
25. *ātatāyināṃ hanane pāpam eva kartṛ.*

actually one that every philologist uses in one way or another. And it may be an important methodological question to know how much consistency one can assume a text to have.

Abhinavagupta was certainly not concerned by such questions, for his aim was to access a spiritual reality, which was considered to be perfect and therefore perfectly consistent. Now, we know that the historical reality we are after is certainly not fully consistent, it has rough edges, contradictions we cannot explain — therefore our premiss of consistency is much more fragile and more difficult to argue for. This is not to say that we should throw it out because it does not conform to hard scientific principles, but it may sometimes need some fine tuning.

I am afraid I cannot propose any hard and fast method for such fine tuning. Statistical methods may help to some extent in determining to what extent a text is consistent in its particular usage, but it seems difficult and methodologically questionable as well as paradoxical to measure consistency or inconsistency in a fully consistent or scientific way. For this reason, we must simply accept that we ourselves cannot be fully consistent in the way in which we apply any standard of consistency (or inconsistency). This, just as in most methodological questions in philology, does not mean we should stop our efforts because we cannot reach some kind of objective perfection in this matter. Just as it is a good piece of advice for a philologist to be "resolutely objective but passionately nonneutral" (Pollock 2009: 961), so too, with regard to the question of consistency, it may be important to be rigorously consistent while regularly defying the principle of consistency if need be. And I hope our edition in progress of the *Gītārthasaṃgraha* will consistently do so.

Finally, without attempting to propose any revolutionary ideas about traditional Indian philology, let me share some thoughts prompted by reading the *Gītārthasaṃgraha* and the various *Gītā* recensions.

Abhinavagupta — or, for that matter, any other classical Indian author — was certainly not a philologist in the Western sense of the word. Nevertheless, exegetes and theoreticians like Abhinavagupta had a philological awareness, developed by a thorough study of texts. They were very much conscious of different textual features, the texture of texts, and they made it known by their remarks on language, authorship and the like.

It is not the place to dwell on the question of how our concept of philology relates to the ways in which authors in classical India handled texts. I would just like to mention two major differences between Western

textual studies and the study of texts as practiced in ancient India.

1. First, philology in the sense of textual studies ultimately tries to uncover a historical reality and the historicism involved is a defining characterisic of philology. In spite of various questions that can be and have been raised about the legitimacy of the historical approach, from the early modern period onwards people do believe that the study of history is important in one way or other.

Philology as it was practiced in classical India, at least regarding religious or philosophical texts, is not particularily concerned about uncovering a historical reality, but focuses rather on understanding a spiritual reality (I do not use the word "spiritual" in the contemporary and often pejorative sense, but in the sense of "related to the spirit or the soul"). And just as all Western philological means and techniques (from editorial conjectures to statistical analyses and beyond) are there to contribute to our historical understanding (that's what is often called higher criticism), so too classical Indian philology makes use of its tools (such as grammatical and semantic analyses) to understand a spiritual or theological reality.

2. The second difference is not independent of the first one. Western philology attempts to uncover a historical reality by trying to eliminate, among other things, the subjective factor (we try to make it scientific). Whether this attempt is completely in vain or not is another question that I cannot raise here. It is in any case undeniable that considerable effort is made by philologists to prove that their choices and views are not triggered by personal preferences, but are grounded on what can be found in the primary sources themselves. It seems to me that the study of texts in classical India does and appreciates the exact opposite. It is often through the analysis of a text that personal innovation is introduced in the tradition. Individuality and innovation, which are not quite valued in themselves in classical India, often come to the fore when authors comment upon other texts, especially if they have spiritual relevance.

Thus, although philology as we know it certainly did not exist in classical India, authors often consciously raise textual problems and questions. But for them, there is much more at stake than for the Western philologist. For textual questions may lead to different ways of understanding a spiritual reality, which in turn is the basis of understanding human existence and the nature of the world. In this sense, since much more seems to hinge on the correct understanding of a text, since there is much

more at stake, our authors — but also exegetes with other religious and cultural background — would more appropriately be called philologists or, literally, "text-lovers" than we would.

References

Bansat-Boudon, Lyne. 2015. "Le *Gītārthasaṃgraha* : une lecture śivaïte de la *Bhagavadgītā* (2010-2014)". In: *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*. Vol. 122 (2013-2014). Paris: École pratique des hautes études, p. 89-104.

Bansat-Boudon, Lyne and Judit Törzsök. 2018. "Abhinavagupta on the Kashmirian *Gītā*. Announcement of the First Critical Edition of the *Gītārthasaṃgraha*, with the Reconstruction of the Text of the Kashmirian *Gītā* as Abhinavagupta Probably Read It and a French Translation of Both Texts". *Journal of Indian Philosophy* 46.1: 31-64. DOI: 10.1007/s10781-017-9335-1.

Brockington, John. 1998. *The Sanskrit Epics*. Leiden: Brill.

Lakshman Raina [Lakshman Joo]. 1933. *Śrīmad Bhagavad Gītā with Commentary by Mahāmaheśvara Rājānaka Abhinavagupta*. Srinagar: Kashmir Pratap Steam Press.

Mahābhārata. Critical ed. by V.S. Sukthankar (1927-43) and S.K. Belvalkar (from 1943) with Shrimant Balasaheb Pant Pratinidhi, R.N. Dandekar, S.K. De, F. Edgerton, A.B. Gajendragadkar, P.V. Kane, R.D. Karmakar, V.G. Paranjpe, Raghu Vira, V.K. Rajavade, N.B. Utgikar, P.L. Vaidya, V.P. Vaidya, H.D. Velankar, M. Winternitz, R. Zimmerman *et al.* 19 vols. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1927-1959.

Pollock, Sheldon. 2009. "Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World". *Critical Inquiry* 35.4: *The Fate of Disciplines*. Ed. by James Chandler and Arnold I. Davidson: 931-961.

Sanderson, Alexis. 2017. "The Śaiva exegesis of Kashmir". In: *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner*. Ed. by D. Goodall and A. Padoux. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry and École Française d'Extrême-Orient, p. 231-442.

Schrader, Friedrich Otto. 1930. *The Kashmir Recension of the Bhagavadgītā*. Contributions to Indian Philology and History of Religion 3. Stuttgart: Kohlhammer.

Vasudeva, Somadeva. 2004. *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra*. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry and École Française d'Extrême-Orient.

Philologie de l'épopée orale en Inde
Deux siècles d'« inscriptions »

Claudine Le Blanc
Université Sorbonne Nouvelle

Qui s'intéresse aux littératures indiennes est-il nécessairement philologue ? En dépit des efforts récemment déployés pour ressaisir l'ensemble des études littéraires dans un paradigme philologique [1], un spécialiste de littératures modernes en France ne se dira pas d'emblée philologue, et c'est à juste titre qu'Alberto Varvaro signale, au seuil de sa *Première leçon de philologie*, que les dictionnaires les plus détaillés oublient de préciser la connotation péjorative que le terme possède dans la plupart des langues européennes, « sauf en italien (et en anglais, où le sens est cependant différent) » [2]. Avant d'être déterminé par des objets, l'usage du terme « philologie/*Philologie/philology/filologia* » varie selon les cultures universitaires, et en français même son extension reste mal fixée [3]. Aussi le titre du présent article, loin d'être descriptif, est-il fortement problématique. Il l'est parce que l'alliance des termes « philologie » et « oralité » vient ébranler encore davantage l'évidence de la philologie dans sa définition comme

1. Citons Pollock (2009) ou Corbellari (2017).
2. Varvaro (2017 : 18).
3. Voir par exemple : « On oppose [...] communément la **philologie** aux sciences littéraires qui ne relèvent pas de la grammaire ou de la linguistique. La **philologie**, dans ce sens restreint, est l'étude des langues, des formes et de leurs emplois, l'étude aussi des divers procédés qui ont amené le développement des connaissances linguistiques et du langage parlé », *L'Histoire et ses méthodes*, sous la direction de Charles Samaran, Gallimard, 1961, « Encyclopédie de la Pléiade », p. 450, cité dans le *Trésor de la langue française*, « Philologie », A-3. Mais on notera l'évolution de la définition dans le *Dictionnaire de l'Académie française*, entre la 8e édition qui date de 1932-1935 (« T. didactique. Science qui, dans son ancienne extension, embrassait toutes les parties des belles-lettres. Cette science encyclopédique ayant vieilli, on tend à substituer à ce terme, dans l'étude des langues, les mots : linguistique, grammaire, critique des textes, grammaire comparée ») et la 9e édition, en cours (« Science qui embrasse l'ensemble des disciplines littéraires telles que la grammaire, la poétique, la rhétorique, la critique, *etc.* ») qui semble témoigner d'un retour en force du paradigme.

ses usages : de quelle philologie parle-t-on lorsqu'on aborde une tradition orale pour laquelle aucun des termes de la démarche philologique classique (écrit, texte, passé) n'est *a priori* pertinent ? Mais ce titre est aussi problématique parce que, dès lors qu'on parle de traditions orales, la spécificité d'une philologie « indienne » ne va pas de soi non plus, et particulièrement en ce qui concerne l'épopée orale où une perspective généraliste et comparatiste inspirée par la théorie de Milman et Parry, prolongée par John Miles Foley (*Traditional Oral Epic*, 1990 ; *How to Read an Oral Poem*, 2002) a montré son efficacité : le volume *Chanted Narratives : The Living 'Katha-Vachana' Tradition* paru en 2001 sous la direction de Molly Kaushal inclut des articles sur des traditions d'Asie du Sud-Est.

Ce sont tous ces problèmes et questionnements qui seront ici dépliés et illustrés, à partir des questions inhérentes à l'étude de l'« orature » : la philologie de l'épopée orale ne peut-elle exister que dans une solution de continuité avec la philologie des textes écrits, en dépit de contenus parfois communs ? Ou peut-on penser que, dans ses difficultés et ses impasses, elle donne à voir comme à travers une loupe le fonctionnement des traditions et des pratiques verbales en Inde ? Mais n'est-ce pas alors manquer la spécificité de traditions orales populaires qui ne peuvent être simplement assimilées aux traditions d'origine orale (*oral-derived*), si nombreuses en Inde ? Ce qui revient à demander : doit-on parler de philologie au pluriel, ou faut-il poser un en-dehors de la philologie ? La question n'est pas qu'une querelle de mot, et on se gardera ici de la trancher d'emblée en adoptant une définition extensive qui ferait disparaître les indéterminations et les résistances signalées plus haut. Tout en jugeant que n'importe quel énoncé entre, en tant que « texte », dans le champ d'intérêt de la philologie, Alberto Varvaro ne manque pas de préciser que « la philologie des textes oraux a besoin d'instruments qui ne sont pas toujours les mêmes que ceux des textes écrits » [4]. Plus généralement, les problèmes que pose l'approche philologique de l'épopée orale populaire depuis deux siècles obligent à revenir sur quelques présupposés de ce qu'on peut appeler, à la suite de Bernard Cerquiglini, la pensée textuaire, et à s'intéresser particulièrement à la diversité hiérarchisée des articulations de l'oral et de l'écrit dans le monde indien.

4. Varvaro (2017 : 42).

1. L'« ORALITÉ » DES PHILOLOGUES

Dans le domaine des littératures vernaculaires, modernes, liées à des *performances* — l'anglicisme s'est imposé en français depuis l'*Introduction à la poésie orale* de Zumthor, parue en 1983 —, la critique des limites de la philologie est devenue quasi topique : on mentionnera ainsi un compte rendu du récent volume dirigé par Francesca Orsini et Katherine Butler Schofield (2015), qui en souligne la nouveauté en rappelant : « A good deal of the work on literature in the North Indian vernaculars over the last decades has been, perhaps out of necessity, somewhat *narrowly philological*[5]. » Pourquoi *narrowly philological*, expression qui présuppose non seulement l'inadéquation de la philologie à l'objet traité, mais suggère, plus radicalement, une insuffisance foncière ? Le volume en question s'intitule *Tellings and Texts. Music, Literature and Performance in North India* : comme l'indique l'association des termes *texts* et *tellings*, soutenue par un jeu paronomastique sans équivalent en français, et récurrente dans le titre de nombre d'articles et d'ouvrages anglophones récents, il est désormais devenu difficile d'envisager l'histoire littéraire indienne moderne sans sa dimension orale/aurale et performative. Or, ce tournant ne relève pas d'un simple complément de compétences : alors même que les manuscrits jouent un rôle de premier plan dans les recherches exposées, il n'est pas question une seule fois de philologie dans l'introduction des deux éminentes éditrices.

Le titre du colloque à l'origine du volume, précisent celles-ci, était « Tellings, not Texts » (Orsini - Butler Schofield 2015 : 18), mais il fut abandonné pour la publication dans la mesure où l'affirmation méthodologique initiale ne correspondait pas à la réalité des performances étudiées : un texte était en général présent, sous une forme ou une autre, parfois sous la forme de l'objet-livre même, et l'enjeu était donc de saisir ce que le chant ou les formes de récitation à voix accentuée *ajoutent* ou *font* à un texte (« what do singing or vocally heightened forms of recitation add or do to a text ? », *ibid.*, p. 25) — ce que Philip Lutgendorf dans sa magistrale étude des traditions de performance du *Rāmcaritmānas* de Tulsidas a appelé « The Life of a Text » (1991). Mais l'existence d'un texte antérieurement à, et indépendamment de la performance, est loin d'être la règle dans ce qui nous retiendra plus précisément ici, et qu'on appelle depuis le

5. Compte rendu de Daniel Gold, Professor of South-Asian Religions, Cornell University, publié sur le site de l'éditeur (je souligne).

XIX^e^ siècle du néologisme anglais de *folklore*, terme proposé en 1846 par William J. Thoms, sur le modèle des composés allemands en *Volks-*, pour désigner ce qu'on nommait jusque-là *popular antiquities*. Les pratiques de collecte importées avec la colonisation firent émerger en Inde tout un ensemble d'énoncés transmis exclusivement à l'oral (chansons, récits chantés, contes, proverbes) qui furent mis par écrit pour la première fois dans ce contexte politique et esthétique. Le terme *folklore* (repris tel quel en français) est toutefois resté un emprunt en Inde jusqu'à ce que le développement du nationalisme à partir de la fin du XIX^e^ siècle finisse par modifier le regard sur des traditions transmises en général par les plus basses castes, qui ne donnaient pas lieu à un concept propre — qui ne donnaient pas lieu à considération, ni à quelque philologie que ce fût même si ces traditions n'étaient pas sans relation avec des traditions plus reconnues. On a ainsi vu apparaître dans les langues indiennes, dans la seconde moitié du XX^e^ siècle, des néologismes sous forme de calques de l'anglais [6] : *loksāhitya* en bengali et en hindi, *janapada sāhitya* en kannada. Bien que ces expressions mobilisent le terme en général retenu comme équivalent à « littérature », *sāhitya*, cette floraison lexicale dans le contexte précis de l'Indépendance confirme que *folklore* (dans son sens premier de « traditional beliefs and customs of the common people ») ne véhicule qu'un faible sémantisme textuel et littéraire ; en revanche, les notions de tradition, de passé, d'héritage y sont fondamentales.

Les folkloristes ne se pensent pas philologues [7] : la référence à la philologie est absente dans la courte histoire — une fois n'est pas coutume pour l'Inde — des manuels et des travaux de *folkloristics* tant occidentaux qu'indiens. Ou alors elle est rejetée : « It will be seen that I offer this contribution not to the antiquarian or philologer, but to the student of folklore » [8], écrivait William Waterfield à propos de sa traduction de *Ālhā* parue partiellement dans la *Calcutta Review* en 1875-1876, et publiée de façon posthume en 1923. Cependant, en dépit de la conscience vive, et parfois excessive, du caractère populaire et peu sophistiqué des objets étudiés, la philologie fut d'emblée à l'arrière-plan de l'entreprise folkloristique, menée souvent par des philologues : « until some James Grimm

6. C'est en 1957 que la revue *Folklore*, publiée à Calcutta, posa la question d'une terminologie propre. Voir Peter J. Claus, Frank K. Korom (1991 : 42).

7. On oppose aujourd'hui *oral traditional poetry* et *oral textual poetry*, voir *The Princeton Encyclopaedia of Poetry and Poetics*, « Oral poetry ».

8. Waterfield (1923 : 12).

shall arise who shall do for the Mythology of the British Islands the good service which that profound antiquary and philologist has accomplished for the Mythology of Germany ? », demandait Thoms (1846). Auteur de travaux sur la littérature allemande ancienne, d'une grammaire (*Dteutsche Grammatik*, 1819-1840), et à l'origine, avec son frère Wilhelm, d'un monumental dictionnaire de la langue allemande (*Deutsches Wörterbuch*, 34 vols., 1854-1961), Jacob Grimm était incontestablement philologue. Mais on sait que le travail philologique effectué par les deux frères sur les contes germaniques, qui assure aujourd'hui leur célébrité, consista dans une large mesure à occulter leurs sources, écrites, et parfois moins germaniques qu'ils ne l'auraient souhaité [9]. Les philologues se pensèrent volontiers folkloristes, en usant toutefois d'une philologie moins adaptée à leur objet qu'à un projet fortement idéologique.

Bien des Britanniques qui s'intéressèrent au folklore au XIX^e^ siècle, fonctionnaires du Raj pour la plupart et ayant reçu une formation dans les langues indiennes et en sanskrit, étaient aussi philologues et furent parfois de véritables savants, tel John Faithfull Fleet au Karnataka, salué à sa mort pour ses travaux d'épigraphiste bien plus que pour sa remarquable connaissance du folklore kannada [10]. C'est en épigraphiste qu'il propose, dans *The Indian Antiquary*, des translittérations scrupuleuses des ballades (*lāvaṇi*) collectées par lui dans le Nord du Karnataka, à la suite de leur traduction anglaise, abondamment annotée. Ainsi, « hêḷal=evana » (transcrit ainsi) dans « The Crime and Death of Sangya » est commenté de la façon suivante : « We have here, in *hêḷal=evana*, = *hêḷali + avana*, another instance of the customary, though irregular, euphonic conjunction which attention we have drawn *ante*, Vol. XV, p. 353, note 19 [11]. » Ou, dans « The Daughter-in-Law of Channavva of Kittur », la note suivante sur *pêḻvenu* : « This is an archaism. We have the same word in the third verse ; also *pêḷuvenu*, in verses 4 and 5 ; and *pêḷali* in verse 3 [12]. » J.F. Fleet, qui a été redécouvert depuis quelques années, ne partageait pourtant

9. Voir Heidmann (2012).

10. Voir L.D. Barnett (1917), R.C. Temple (1917). Faithfull a depuis été reconnu pour son travail sur les ballades du Nord du Karnataka, notamment les cinq articles de la série « A Selection of Kanarese Ballads » parus dans *The Indian Antiquary* entre 1885 et 1890, et réédités par Kyatanahalli Rammana (*Flīṭaru sangrahisida lāvaṇigaLu*, Kannada Adhyayana Sansthe, University of Mysore, 1991, 1^ère^ éd. 1972) avec d'autres manuscrits de Fleet conservés à la *British Museum Library*.

11. Fleet (1889 : 359).

12. Fleet (1890 : 421).

pas la conception romantique du folklore comme conservatoire du passé qui pourrait justifier le traitement philologique des textes qu'il établit ; bien plutôt, il s'inscrit dans l'intérêt manifesté par le colonisateur après 1857 pour un folklore censé donner une idée juste des sentiments du peuple [13]. Mais, bien qu'il soit tout à fait conscient des enjeux d'actualité des ballades qu'il transcrit, Fleet prête assez peu d'attention au processus de *telling* et se focalise sur le texte qu'il produit — il ne commente pas le choix de l'archaïsme dans le second cas mentionné *supra* —, la question de l'authentique (*genuine*), les particularités linguistiques en particulier, venant en quelque sorte remplacer le manque d'éloignement temporel d'un tel corpus. Son travail, exceptionnel par l'effort mis en œuvre pour rendre compte aussi bien de la musique — des partitions sont jointes — que du contexte historique et sociologique, vise avant tout à l'édition d'un texte, exactement comme dans ses articles consacrés, dans les mêmes numéros de *The Indian Antiquary*, aux inscriptions du Karnataka. Tout en mentionnant dans l'introduction de ses articles les circonstances de récitation de telle ou telle ballade, Fleet reste très discret sur les variantes : à peine trouve-t-on par exemple, à propos d'une « Râmi » dans la ballade de « The Bedas of Halagali », la remarque suivante, en note : « A woman, who figures also in other recensions of this ballad [14]. » Fleet enregistre un chant et produit un texte, saisi dans sa langue spécifique, mais détaché du présent de la performance.

Par les qualités mêmes de son travail de collecte, et même si nous sommes sans doute victimes d'une illusion rétrospective en lisant, figé dans une bibliothèque, ce qui n'était pour lui qu'une enquête à but informatif, Fleet est emblématique de ce qu'on peut appeler la philologie de l'oralité en Inde où la coexistence d'une grande tradition savante également de transmission *orale* (explicitement dite *śruti*, « audition », pour la plus ancienne), en sanskrit et dans les langues régionales, d'une part ; et d'une surabondante tradition populaire vernaculaire, d'autre part, entraîne une convergence des méthodes, indissociable d'une hiérarchisation esthétique. Que cette dernière soit dès lors conçue comme une version dégradée ou « domestiquée », comme écrit A.K. Ramanujan [15], des œuvres canoniques, ou comme l'émanation d'un pur esprit du peuple, la tradition orale non savante se trouve textualisée, y compris lorsqu'elle est placée,

13. Voir Blackburn (2003).
14. Fleet (1887 : 359).
15. Ramanujan (1999).

de façon toute théorique, à la source des œuvres canoniques, lorsqu'on fait l'hypothèse, par exemple, d'un noyau épique-héroïque du *Mahābhārata*, altéré par des ajouts didactiques-brahmaniques « pseudo-epic » [16]. Car tel est bien le paradoxe : on pose qu'il y a texte, même quand celui-ci n'est pas attesté.

Dans l'introduction de son livre consacré à *The Epic of Palnāḍu*, Gene H. Roghair rapporte ainsi de façon très intéressante sa quête du « texte ». Dès lorsqu'il commença à entendre des performances orales, raconte-t-il, l'édition universitaire qu'il avait commencé à traduire, et qui avait été faite à partir de plusieurs manuscrits, lui apparut incohérente et lacunaire, « not authoritative » ; mais un des chanteurs qu'il enregistra ne le satisfit pas non plus : « Cennayya had omitted several long episodes in order to fit the epic into a shorter time period ». Finalement, pour obtenir « a full version », il demanda à un chanteur de venir chanter l'épopée en entier dans une *guest-house*, à raison de deux sessions quotidiennes, pendant deux semaines : « There was always a small audience in the guest-house when Gāleyya sang and their interest was an inspiration to him. My previous knowledge of the tradition also helped him to do his best [17]. » La construction philologique d'une textualité orale (notion d'autorité, quête de la « meilleure » version, c'est-à-dire de la plus complète) conduit à organiser une performance artificielle, celle qui permet de produire « the Epic of Palnāḍu ».

En même temps, le texte de « the Epic of Palnāḍu » n'est qu'à moitié présent dans le livre de G.H. Roghair puisque seule une traduction (avec des passages résumés) est donnée. Le second paradoxe de la philologie de l'épopée orale, corollaire du premier, est en effet le suivant : le « texte » est absent, même si celui-ci est advenu à l'existence. Très souvent, le texte n'existe qu'en traduction, et plus souvent encore, sous la forme d'un résumé. Le résumé permet de confronter des versions et possède un intérêt heuristique évident, mais il témoigne en même temps de l'aveu par le chercheur d'un certain manque de densité textuelle qui n'est que la manifestation de tout ce qui est manqué par une conception textuaire de la performance, ce que reconnaissaient déjà Jacob et Wilhelm Grimm dans la préface de la deuxième édition des *Kinder- und Hausmärchen* (1819). Cette indigence apparaît aussi bien dans les éditions qui existent, locales,

16. Voir Bowles (2007 : 27).
17. Roghair (1982 : viii).

souvent le fait d'amateurs sans exigences scientifiques, et presque aussi fugitives dans leur existence qu'une performance, ce qui est aussi le cas des *chap books* qui, dans certaines régions et traditions, constituent le versant écrit de la culture populaire depuis le développement de l'imprimerie [18]. Car il faut bien noter que la mise par écrit n'implique pas textualité au sens plein. Dès lors, c'est l'existence même d'une tradition orale, les données dont on dispose sur elle qui peuvent se trouver entourées d'incertitude. L'*Encyclopaedia of The Folk Culture of Karnataka* en 1991 mentionne ainsi un certain « John Laden, an English Officer who collected and published the *Śrīraṅgapaṭṭaṇa lāvaṇi* en 1803 in English » [19], tandis que l'article « The Study of Folklore in Karnataka » du grand spécialiste du folklore kannada J.S. Paramashivaiah dans le volume *South Indian Studies* édité par H.M. Nayak et B.R. Gopal l'année précédente fait de John « Laydon », « a born folklorist who assisted Sir Walter Scott in collecting ballads of Scotland. He came to India as a doctor for the commissionners and worked in Śrīraṅṭṭaṇa in the beginning of the 19th century. He collected many Kannada folk songs and ballads in 1803 and translated them into English. Two such pieces based on the fall of Śrīraṅgapaṭṭaṇa are available. The original Kannada song is no more heard now and we have to satisfy only with the English rendering of this [20]. » Dans une troisième version, empruntée à la dernière édition du *Mandya District Gazetteer*, non seulement la ballade kannada a disparu, mais il s'agit en fait d'un poème anglais écrit par Laden/Laydon : « Dr John Laden in his poem entitled "Dirge of Tipoo Sultan" mentions the names of Srirangapattana and many noblemen [21]. »

L'application de la démarche philologique aux traditions verbales populaires telle qu'elle a été mise en œuvre en Inde, a donc tendu d'une part à promouvoir de façon essentialisante l'oralité, souvent pensée comme originaire, et coupée de façon artificielle des traditions puraniques [22]

18. Voir Servan-Schreiber (2001). Dans ses travaux sur la tradition orale bhojpurie notamment, Catherine Servan-Schreiber a montré le rôle des livrets de colportage dans la transmission des traditions textuelles, comparable à celui joué par ce qu'on appelle les « impressions populaires » dans l'Europe moderne, la *Bibliothèque bleue* par exemple, qui a diffusé et popularisé les chansons de geste médiévales et des versions littéraires des contes.

19. Shu et Samuel (1991 : 585).

20. Paramashivaiah (1990 : 942).

21. *Mandrya District Gazetteer* (2009 : 756).

22. Voir, pour le Karnataka, Boratti (2015).

aussi bien que de ses ancrages sociologiques, d'autre part à entraîner la quête, par nature insatisfaite, ou insatisfaisante, d'*un* texte, dans une relative indifférence à la variabilité et à la plasticité des traditions orales. Cette tension, nourrie en Inde par la combinaison du système de valeurs occidental et de la tradition brahmanique — la création d'écritures tribales au XX^e^ siècle en est une expression, qui n'est cependant pas propre à l'Inde — a conduit maints folkloristes, jusqu'à une date relativement récente, à partir en quête d'un *Ur-Text,* c'est-à-dire en général à fabriquer un texte complet à partir de versions orales, de versions imprimées et/ou de manuscrits divers, comme l'édition de *Palnāṭi Vīrula Katha* dont Roghair disposait pour commencer, ou celle d'une tradition épique de la région de Mysore, *Piriyāpaṭṭaṇada kāḷaga*, compilée en 1990 par P.K. Rajasekhara [23] comme l'avait été *Ālhā* à la fin des années 1860 à partir des performances de plusieurs bardes [24]. Dans un compte rendu publié en 1979 dans le *Journal of Indian Folkloristics* de l'imposant volume consacré par J.S. Paramashivaiah aux traditions narratives du sud du Karnataka, *Dakṣina Karnāṭaka Janapada Kāvya Prakāragaḷu* [25], on peut encore lire le regret de l'absence de démarche généalogique : « One can attempt at reconstucting the "ur" forms [26]. »

On reconnaît là des procédés de la philologie elle-même, tels qu'a pu les mettre en évidence Bernard Cerquiglini dans les éditions faites au XIX^e^ siècle de manuscrits médiévaux qu'il préfère appeler « inscriptions médiévales », qui proposaient un texte *inédit* au sens propre, jamais vu, dans la rédaction comme dans la langue [27]. Mais ces procédés prennent un relief particulier dès lors qu'ils portent sur le processus même d'inscription de ce que, en renouvelant le vocabulaire, mais sans échapper pour autant aux difficultés, on nomme parfois orature [28], parce qu'ils obligent à considérer à quel point le passage à l'écrit n'est pas un processus neutre, tant dans les objets qu'on étudie [29] que dans l'étude qu'on en fait.

23. Rajasekhara (1990).
24. Waterfield (1923 : 10).
25. Paramashivaiah (1979).
26. Shankaranarayana (1979).
27. Voir Cerquiglini (1989). Dans cette recherche du texte idéal en deçà de toute manifestation textuelle, on a pu repérer une proximité secrète de la philologie avec la philosophie, voir Hummel (2000).
28. Forgé par le linguiste ougandais Pio Zirimu, le terme a été redéfini par Ngugi wa Thiong'o (1998, 2007).
29. Le concept d'oraliture forgé dans les années 1970 par le médecin et écrivain haïtien

2. « Inscriptions » : le texte des folkloristes

Le folklore, la littérature orale, l'orature, etc. sont des artefacts, c'est-à-dire que leur étude est inséparable de ce que Cerquiglini appelle leur première inscription : par là se trouve éclairée la solidarité des intérêts de Fleet épigraphiste et folkloriste. Il faut donc dire non seulement que les textes oraux sont des produits de la colonisation et de l'imprimerie [30], et en particulier, de la philologie, mais qu'ils engagent des processus d'institutionnalisation, de dissémination et de création qui poursuivent et renouvellent les traditions. Autrement dit, et contrairement à ce qui est souvent mis en avant tant dans la philologie et la folkloristique que dans le folklore lui-même où est souvent professée la fidélité à ce qui a été transmis dans un mouvement affiché de remontée aux sources (*ad fontes*), les traditions orales font sens dans le mouvement du temps et de leur adaptation sans cesse renouvelée au présent. Bien qu'inattendu dans le domaine de l'oralité, le terme inscription, qui désigne un résultat autant qu'un procès, signale opportunément la continuité entre des énoncés qui visent l'éternité tout en s'ancrant dans une historicité précise, et le processus qu'engage leur étude.

Dans cette perspective, le travail sur les traditions orales a sans aucun doute gagné à être conçu, depuis une vingtaine d'années, comme processus de fabrication d'un texte, « textualisation », voire, dans une conception textuelle de la culture, « entextualisation », c'est-à-dire mouvement de décontextualisation et de recontextualisation d'un texte compris comme indissociable d'une performance (Bauman et Briggs, 1990 ; Silverstein et Urban, 1996). Ces élaborations à la fois méthodologiques et théoriques qui permettent au spécialiste d'échapper à la contradiction dans laquelle il ne manquait pas de se trouver, lorsqu'ayant posé qu'il n'y a pas de texte, il en venait quelques pages plus loin à évoquer « le texte », ont donné lieu dans le monde des traditions orales indiennes à une somme exemplaire, *Textualizing Siri* du folkloriste finlandais Lauri Honko, publiée en 1998 en même temps que l'édition d'une version de la grande épopée (*paḍḍana*) tulu, *The Siri Epic as Performed by Gopala Nailya* (Honko, Gowda, Honko, Rai,

Ernst Mirville pour désigner les écrits en créole a ainsi été repris pour rendre compte de productions entre oralité et écriture, qui s'affirment par l'écrit tout en contestant l'ordre que l'écriture implique. Voir Laroche (1991).

30. Voir Blackburn (2003), Boratti (2015) et, dans une perspective générale : Kavwahirehi (2004), Raheja (2017).

1998).

De tels travaux offrent des outils pour reconsidérer les transcriptions anciennes de la littérature orale : au lieu de les rejeter comme de mauvaises éditions, on y repérera les traces de l'inscription, qui prennent des formes diverses et parfois paradoxales. Un des premiers effets de l'inscription est ainsi la mise en scène de l'oralité elle-même, comme cela a pu être montré à propos des allusions au jongleur dans les chansons de geste, ce qui implique qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre les signes de l'oralité dans un texte écrit, qui sont d'autant plus présents parfois qu'il en sont le simulacre [31]. L'importance des enchâssements dans la narration en Inde n'est pas simplement le signe de son oralité première, mais la marque de son interaction avec l'écriture.

Mais c'est aussi la terminologie qui apparaît indissociable des choix de transcription et de découpage de la chaîne linguistique : l'« épopée orale » est elle-même un produit de l'écrit — et, particulièrement dans le cas des traditions indiennes, de la traduction. La traduction d'*Ālhā* par William Waterfield, parue sous le titre *The Lay of Alha*, est composée en *ballad stanza*, si bien que Grierson identifie son style à « that of the English Border ballads » (1923 : 10). D'un autre côté, comme l'a montré Stuart Blackburn, au début du XIX^e^ siècle on imprima en prose pour l'apprentissage linguistique des fonctionnaires coloniaux de nombreux récits populaires tamouls, parmi lesquels des versions du *Mahābhārata* et du *Rāmāyaṇa* telles que *Mayilirāvaṇaṉ-katai* (« Histoire du paon Rāvaṇa ») ou *Purūravaccakkiravartti-katai* (« Histoire de l'empereur Purūravas ») [32]. Le récit chanté de *Piriyāpaṭṭaṇada kāḷaga*, déjà mentionné, est classé quant à lui par J.S. Paramashivaiah parmi les *aitihāsika lāvaṇigaḷu* [33] (« ballades historiques ») dans un ouvrage où la catégorie de *lāvaṇi*, que Fleet traduisait par *ballad*, fonctionne comme une sous-catégorie de *kāvya*. Les ouvrages

31. Voir Jean-Pierre Martin, « Le jongleur dans ses œuvres. Portrait en creux d'une fiction énonciative », *Mélanges Dominique Boutet*, à paraître, qui souligne que les références au jongleur, absentes des chansons de geste les plus anciennes, se multiplient dans celles de la deuxième génération, « signe que quelque chose se meurt dont la littérature cherche à perpétuer l'existence ». On notera par ailleurs que la thèse de B. Cerquiglini (1979) portait sur *La Représentation du discours dans les textes narratifs du Moyen Âge français*. Alf Hiltebeitel suggère pour sa part que les pratiques d'enchâssement dans les épopées orales constituent une des façons de les placer dans le cadre des grandes épopées. Voir Hiltebeitel (1999 : 43).

32. Voir S. Blackburn (2004 : 121-122).

33. Paramashivaiah (1979 : 304).

en anglais parlent quant à eux d'*epic*. Or, dans tous les cas, il s'agit de *kathā* (hindi)/ *katai* (tamoul)/ *kathe* (kannada), termes qui mettent tous l'accent sur le procès de la narration. Autant dire que les identifications génériques des inscriptions savantes accroissent encore la complexité d'un système caractérisé par une grande plasticité qui ne relève pas seulement de la stratification et de l'accrétion, mais bien d'une *mouvance* fondamentale (Zumthor) ou plutôt d'une *variance* (Cerquiglini, qui réserve le terme à la diversité des inscriptions). Car si un *kathe* n'est pas nécessairement une épopée, l'épopée peut bien être une « simple » ballade. Pour reprendre l'exemple de *Piriyāpaṭṭaṇada kāḷaga* (dont il faut noter la notoriété bien plus faible que les exemples précédemment cités), il existe dans la tradition orale kannada un *lāvaṇi* appelé *Liṅgarājamma*, ou *Koḍagina Liṅgarājamma* qui, outre le nom du personnage féminin, partage avec la tradition de *La Bataille de Piriyapattana* des pans entiers de récit, à commencer par les formules d'*incipit.* Mais tandis que *La Bataille de Piriyapattana* évoque la bataille livrée par le roi Vīrāja contre son beau-frère le Daḷavāyi de Mysore, *Liṅgarājamma* [34] narre une histoire quelque peu différente, où la jeune femme, en accord avec son époux le roi de Koḍagu (Coorg dans la forme anglicisée d'usage courant), réclame à son frère, roi de Mysore, sa part des richesses familiales. Celui-ci refuse et s'emporte, Liṅgarājamma s'enfuit et raconte à son époux que son frère a abusé d'elle. Furieux, le roi de Koḍagu assigne un rendez-vous au roi de Mysore. Avant même que les deux armées ne se rencontrent, le roi de Koḍagu est fait prisonnier. Le roi de Mysore se venge en faisant arrêter et supplicier sa sœur [35].

Il n'y a pas l'ombre d'un combat ni d'un siège dans ce chant qui est avant tout une histoire de famille, un *social narrative* comme la terminologie anglophone désigne les *lāvaṇi* généralement strophiques dont le thème principal est le malheur domestique et conjugal des femmes. Or, une version récente de la *Bataille de Piriyapattana*, celle de Tambūri Mahadēva enregistrée près de Mysore en 1995, substitue au motif traditionnel du conflit (la naissance miraculeuse d'une fille devenue en grandissant l'objet d'un désir paternel incestueux) celui de l'héritage et de la calomnie, et appelle Niṅgarājammma [36] l'épouse du roi de Koḍagu. S'il y a plusieurs façons de rendre compte de cette récitation de Mahadēva qui présente

34. Dans la version d'un chanteur *Kamsāḷe* enregistrée en 1965 par J. S. Paramashivaiah et éditée dans Paramashivaiah (1973).

35. Voir Le Blanc (2005 :145-150).

36. Le /l/ et le /n/ sont interchangeables en kannada dialectal.

en outre la particularité d'alterner parties chantées en vers et prose psalmodiée, une hypothèse serait de l'interpréter comme un développement épique du *lāvaṇi*, opéré par un récitant dit « mondain » (*laukika*, par opposition aux *dharmika*, « religieux ») aspirant à un statut meilleur et exploitant les contiguïtés avec le récit épique de *Piriyāpaṭṭaṇada kāḷaga*, dans une stratégie qui permet à la tradition orale de se poursuivre tout en s'adaptant. Ce qui soutient cette hypothèse est que Mahadēva dans un entretien opposait fermement les *kathe* aux *lāvaṇi* dans une hiérarchie valorisant les premiers aux dépens des seconds [37], alors que le chanteur de J.S. Paramashivaiah utilisait les deux termes de façon interchangeable. Or, ce discours, qui n'était certes pas tout à fait indépendant de la présence et de l'intérêt du chercheur, entre plus généralement en résonance avec la mise par écrit de traditions qui les valorise en tendant à les identifier à des épopées, pour un faisceau de raisons : promotion de l'objet par les chercheurs eux-mêmes ; influence de l'anglais *epic*, retraduit ensuite en *vīrakāvya* (ainsi sur la couverture et la page de titre de l'édition de P.K. Rajasekhara). Notons que le terme *lāvaṇi* qui, en marathi, désigne encore aujourd'hui une chanson féminine dansée à thématique amoureuse, avait reçu dans le *Kannada-English Dictionary* compilé par Ferdinand Kittel en 1894 une dénotation péjorative : « An obscene kind of ballad and its rustic tune. » L'édition ne se contente donc pas de fixer une tradition orale : elle contribue à la faire entrer dans un canon *a priori* inaccessible à des traditions peu prisées. Dans un répertoire oral où le sens se construit en partie par différence, la catégorisation et l'inscription entrent ainsi en interaction complexe avec la « vie du texte ».

Qu'en conclure quant à la « philologie de l'épopée orale » ? Dans un compte rendu dans *Asian Ethnology* des deux ouvrages de Lauri Honko évoqués plus haut, Heda Jason, elle-même folkloriste, distingue parmi les auteurs de l'édition du texte de *Siri* le « folklorist » Lauri Honko et les « philologists » Chinnappa Gowda et Viveka Rai, les deux Indiens (2000 : 174), tandis que Peter J. Claus, anthropologue américain qui a également consacré de nombreux travaux au *paḍḍana* tulu, oppose sa propre approche à celle du folkloriste (Lauri Honko en l'occurrence) qui, à ses yeux, se focalise sur le « texte » (Claus 2004). S'il est sans doute réducteur de limiter la philologie à la maîtrise des enjeux linguistiques et culturels d'un énoncé, il apparaît que c'est bien dans, et avec la réflexion menée

37. Voir Le Blanc (2005 : 29, 33).

par la folkloristique sur la textualisation que l'épopée orale peut être envisagée comme texte, et donc comme objet philologique. La difficulté ne réside pas tant dans l'oralité en tant que telle que dans le statut accordé à celle-ci, et donc dans l'enjeu représenté par la performance, d'autant plus critique dans le cas des traditions dépourvues de valorisation religieuse ou savante, à l'instar des traditions locales kannada évoquées *supra*, qui sont fondamentalement à *interpréter* par le barde (mais aussi par des interprètes non professionnels, comme c'est le cas pour *Piriyāpaṭṭaṇada kāḷaga* qui existe aussi sous la forme d'un chant de travail féminin). Si l'on veut bien considérer que l'interprétation du scripteur *s'inscrit* à la suite de celle du barde [38], c'est à la philologie comme *performance* qu'il convient dès lors de réfléchir.

3. Dissémination : philologie, traductions, nouvelles inscriptions

La réflexion menée depuis les années 1990 par les spécialistes de folklore sur la textualisation contribue à la contextualisation de la pratique philologique entreprise par certains philologues eux-mêmes, tel Cerquiglini, qui ne l'invalide pas, mais la replace dans l'ensemble des productions discursives en révélant les continuités entre fonctionnement d'un texte et établissement d'un texte, entre commentaire étudié et interprétation, entre usages des textes et étude de ceux-ci. Dans le champ de l'épopée orale indienne, trois dimensions de cette réflexion sont particulièrement à remarquer : la réévaluation de l'approche philologique comme énonciation, la reconnaissance d'une philologie incorporée, et la redéfinition du texte.

Loin d'être fondamentalement différente de son objet, la philologie des traditions populaires orales apparaît elle-même comme une nouvelle énonciation, qui ne peut complètement se soustraire aux implications des autres énonciations. Revenant sur son impression de manquer la signification de *Siri*, Peter J. Claus raconte avoir compris que son défaut

38. Dans un récent article, Adheesh Sathaye a ainsi montré que le travail des copistes de la version de Shivadasa de la *Vetāla-pañcaviṃśati*, dans un contexte non-professionnel et relativement libre, s'apparentait à celui des conteurs de la tradition orale. Si la notion de fluidité textuelle qu'il avance permet de dépasser la stérilité de l'opposition entre écriture et oralité, on remarquera que le continuum qu'elle suggère, que l'analyse développée ici rejoint, vaut pour des lieux et des milieux spécifiques, ainsi qu'un genre particulier, celui des *kathā* précisément. Voir Sathaye (2017).

de compréhension de *Siri*, texte accompagnant un rituel de possession, découlait de son appropriation du texte hors du cadre de don et contre-don légitimant la possession : « What I came away with was a text and a ritual performance, not a text which was a spirit » (Claus 2004 : 47). D'un autre côté, en tant que ré-énonciation, le travail philologique peut en venir à se substituer complètement à ce qu'il transcrit, voire à être la seule actualisation de ce que Claus appelle le « texte mental » de l'épopée (Claus 2004), en devenant un cas de traduction sans texte premier [39] : ainsi Alf Hiltebeitel s'est-il appuyé sur les traductions de Brenda E.F. Beck et Gene H. Roghair, toutes deux publiées en 1982, pour démontrer que les épopées sud-indiennes des *Elder Brothers* et *Palnāḍu* sont deux versions de la même histoire (1999 : 48 *sqq.*). La ré-énonciation éditoriale de l'épopée orale est caractérisée par une liberté énonciative accrue par le bas statut de la tradition, qui permet sa métamorphose, mais l'impose aussi dans une certaine mesure, car sans fonction sociale, la récitation n'aurait plus lieu d'être. Sans aller jusqu'à la créativité « joyeuse » que B. Cerquiglini observe dans les premières inscriptions en français, il est sûr que l'édition des traditions populaires orales, souvent effectuées par des amateurs, et parfois des récitants eux-mêmes, tel P.K. Rajasekhara, prolonge des pratiques orales où la variante, loin d'être une faute (comme cela était le cas dans la copie du latin), est la manifestation de la singularité d'un énonciateur ou d'une performance, souvent appréciée comme telle par l'auditoire. Dans le processus de classicisation des traditions opéré par le passage à l'écrit, et plus ou moins accompli selon les modalités de diffusion, il est enfin intéressant de noter que la question de la circulation des traductions et des études savantes se formule dans des termes qui conviennent aussi bien aux performances : dans son édition posthume de la traduction de *Ālhā* par Waterfield, George Grierson regrettait que la traduction partielle parue en 1875-1876 dans la *Calcutta Review* ait condamné le texte à un lectorat réduit : « that periodical was read by few people whose home was not in India, and it followed that Mr. Waterfield's spirited version dit not acquire more than a local reputation » (1923 : 10). On en dira autant des traditions kannada, que les traductions existantes, parues dans des revues ou dans des ouvrages non anglophones, n'ont pas permis de faire connaître et reconnaître pleinement hors de la sphère

39. Voir Détrie et Le Blanc (2017). Pour la traduction comme ré-énonciation, voir Suchet (2009). La réflexion sur le lien entre transcription et traduction a été engagée dans Ballard (2001).

kannada [40]. En revanche, la traduction par Brenda E.F. Beck mentionnée plus haut a donné à un récit du district de Coimbatore au Tamil Nadu une visibilité inédite que ne lui avait pas acquise la circulation à titre privé du manuscrit bilingue à partir de 1975 (*The Story of the Brothers : An Oral Epic from the Coimbatore District of Tamilnadu*, collected in 1965). Il est loisible de penser que c'est ce succès, dans un contexte de regain d'intérêt pour les épopées orales indiennes, qui a rendu possible mais aussi nécessaire, en 1992 et en Inde, la publication de la version tamoule en regard de la traduction [41]. La profondeur temporelle offerte en Inde par deux siècles d'« inscriptions » en fait un lieu particulièrement propice à la réflexion sur les ré-énonciations philologiques, comme en témoigne la publication récente d'un manuscrit des années 1840 retrouvé en 1989 dans les archives de la bibliothèque de l'université de Tübingen, portant la transcription, probablement par un missionnaire de la mission de Bâle, de deux *paḍḍana* tulu (Brückner, Rai, 2015).

Mais si l'on reconnaît une continuité entre les diverses énonciations d'un énoncé oral, il convient en retour de créditer l'épopée orale elle-même d'une forme originale de travail philologique, au sens où la philologie, quand elle s'efforce de restituer le sens d'un texte, le fait *pour un lecteur contemporain*. Contrainte par les nécessités de sa perpétuation, l'épopée orale met en œuvre une élucidation continue de son sens, qui anticipe l'obscurcissement que la philologie entreprend de son côté de dissiper en accordant le plus souvent un privilège à une *lectio difficilior* conforme à sa conception classique du texte. Ne distinguant pas pour sa part entre transmission et interprétation, la performance orale met en œuvre une « philologie » autre (ou un autre de la philologie), invisible, pour produire un énoncé sans distance (même si dans une langue spéciale), moderne, « traduit », immédiatement compréhensible, qui est dès lors susceptible de produire une émotion, cette émotion collective que tout amateur de *kathā* reconnaît avec dépit s'être perdue dans la transcription de la performance [42]. Dans cette perspective où ne se distinguent pas

40. On peut noter que la *Karnataka Folk University* fondée en 2012 est située dans un district central du Karnataka, assez éloigné des métropoles culturelles. La traduction anglaise, en soi notable, de *Male Madeshwara* publiée en 2001 par la Sahitya Akademi peut cependant être lue en ligne, mais *Maleya Madēśvara*, objet d'une performance liée à un culte, dispose de ce fait d'une relative notoriété.

41. Beck (1992).

42. Voir par exemple Lutgendorf (1991 : 209).

objet commenté et commentaire [43], le poème de « Leydon » mentionné *supra* comme exemple de tradition incertaine d'un point de vue philologique apparaît sous un autre jour. Le volume posthume des poèmes de l'*Assistant Surgeon* poète et orientaliste John Leyden (1775-1811) présente « The Dirge of Tippoo Sultan » comme traduit « from the Canara » (immédiatement avant un poème intitulé « On the Death of Tippoo Sultan », quant à lui « from the Hindustani »), et il fournit des notes rédigées par « The Translator » (1819 : 281). Leyden ayant séjourné à Srirangapattana en 1805, six ans après la mort de Tipu, il est possible qu'il ait entendu une ballade sous forme de chant de lamentation du type de celle que Fleet a collectée dans le nord du Karnataka après la mort de la reine de Kittur [44] : les procédés stylistiques (énumération des biens, des armes, des gens) sont très proches. On peut toutefois penser que ce poème, dont la forme épouse celle de la ballade anglaise et qui est intégré à la fin du XIX^e^ siècle dans une anthologie de poésie compilée par Henry Wadsworth Longfellow (1876-1879), est moins la traduction plus ou moins libre d'une ballade kannada qu'un texte hybride, ce que manifeste bien le titre, qui fait référence au *Dirge* de l'office des morts (*Dirige, Domine, Deus meus, in conspectu tuo viam meam*). Le poème opère une fusion du motif chrétien de la gloire éphémère (« How vain is every mortal boast, / How empty earthly pomp and power! / Proud bulwarks crumble down to dust, / If o'er them adverse fortune lower ») et d'un motif récurrent dans les traditions orales du sud de l'Inde, dans *Māgaḍi Kempēgauḍa* par exemple, récit chanté de la vie du fondateur de Bangalore : celui du retrait de la faveur du dieu (« Ah! soon as Crishna's favour fled, / Our prince, our kingdom pass'd away »). La défaite du prince musulman se trouve ainsi attribuée à une armée anglaise dévote de Ranganatha, auquel le temple de Srirangapattana est consacré. L'histoire de « The Dirge of Tippoo Sultan » ne s'arrête pas là : le poème a fait l'objet d'une traduction en kannada par L. Gundappa, qui fut assez sévèrement commentée dans un article de la revue *Kannada Studies* en 1966 où la ballade de « Leyden » est en revanche très louée, et présentée comme « an Indian work in English » (Rao, 1966). En l'absence d'autres traces de la ballade originale, le poème se laisse appréhender comme une œuvre-limite, où la frontière entre les libertés et l'idéologie du traducteur d'une part, l'inventivité populaire hindoue (Tipu est com-

43. Philip Lutgendorf a sur ce point des analyses très éclairantes, voir Lutgendorf (1991 : 26, 343 *sqq*.).

44. Voir Fleet (1890).

paré à Duryodhana) d'autre part, est foncièrement brouillée. Œuvre liée à un contexte très précis, « The Dirge of Tippoo Sultan », poème bien peu connu, partage la flexibilité mais aussi la fragilité de la tradition orale, dont on imagine aisément en ce cas les raisons de la disparition.

La reconnaissance de cette philologie intégrée oblige enfin à considérer de nouvelles modalités d'« inscription » des traditions orales. À côté des éditions critiques *du* texte d'*une* performance, toutes les formes d'enregistrement qui rendent compte du contexte et de la fonction de celle-ci, et plus encore de la pluralité des performances, gagnent en effet en légitimité. Comme le pressentait en 1989 B. Cerquiglini en spéculant sur les champs d'application de l'informatique, le développement de ce qu'on appelle désormais « humanités numériques » met à distance la conception textuaire liée à l'imprimerie. Coordonné par le *Museum of Archeology and Anthropology* de l'Université de Cambridge, et *Yale University* sous la direction de Mark Turin, le *World Oral Literature Project*, lancé en 2009, est ainsi présenté sur son site comme « an urgent global initiative to document and disseminate endangered oral literatures before they disappear without record ». Plus que la perspective de la conservation, c'est celle de la dissémination qui apparaît ici cruciale. Si l'idée de faire partager à l'internaute l'expérience de l'auditoire, que revendique par exemple l'édition électronique de « The Wedding of Mustajbey's Son Bećirbey » [45] dans la récitation de Halil Bajgorić en 1935 par John Miles Foley [46] semble minorer ce que Walter Ong appelle le caractère secondaire des nouvelles oralités [47], la multiplicité des documents proposés sur le site *World Oral Literature Project* sous le terme de « collections » (films, enregistrements audio, entretiens, photos, éditions), assez riches en ce qui concerne l'Inde [48], constitue en revanche à la fois un reflet éclaté (à l'image de l'objet), et une dissémination où l'Inde tient sa partie, mais parmi d'autres. L'« inscription » textuelle est

45. `http://oraltradition.org/zbm`.

46. « a multimedia, hyperlinked eEdition of an oral performance. Using this site you can do more than just read about an oral performance — to a degree you can actually *join the audience* ».

47. Voir Ong (1982).

48. Trois collections indiennes ont été mises en ligne à ce jour : « Epic of Pabuji in Performance » par Elizabeth Wickett (qui comprend de courts extraits des films de quatre performances à Jodhpur, Jaisalmer, Jaipur and Pabusar, des entretiens avec les bardes en marwari, transcrits et traduits en anglais, et des photographies), « Tejaji Gatha » de Madan Meena (sur une ballade du Rajasthan) et « Oral Literature of Mudugar » de Rayson K. Alex (sur la littérature orale de la communauté montagnarde des Mudugar au Kérala).

présente, mais sans exclusive, comme c'était le cas déjà dans le travail de Philip Lutgendorf qui choisissait de présenter, plutôt que la transcription intégrale d'une performance, plusieurs performances en les illustrant par des extraits de transcriptions [49]. La « philologie de l'épopée orale », dont le sens ne se loge pas dans les seuls énoncés, débouche ainsi sur une réflexion sur la notion même de texte [50], qui reste loin d'être systématisée, mais qui entre en résonance avec des développements récents — ou plus anciens — de la théorie littéraire [51]. Dans le cadre de l'épopée orale, le « texte » dont Peter J. Claus pose le caractère « mental » (Claus, 2004), tient beaucoup du thème, ou du sujet, donné par le personnage-titre (bien que celui ne soit pas toujours stable, on l'a vu), dont les développements narratifs sont divers et potentiellement infinis ; on peut à cet égard invoquer la notion de transfictionnalité développée par Richard Saint-Gelais (2011). Mais on peut aussi se souvenir que le mot « texte » a développé en français, à partir de son sens de « passage authentique (des livres saints) » par opposition à la glose ou à la traduction, un sens didactique et pédagogique, qui dénote de façon plus ouverte le sujet d'un discours, d'une discussion, voire d'un travail, qu'on retrouve encore aujourd'hui dans le « cahier de textes » des écoliers.

Aborder l'épopée orale indienne sous l'angle de la philologie conduit à envisager deux siècles d'histoire du savoir, ce qui est peu au regard des traditions philologiques européennes et indiennes, mais qui constitue une histoire de transfert méthodologique passionnante en ce que la nature même de l'objet fait osciller entre l'intégration de celui-ci à la philologie, éventuellement redéfinie, et l'invention d'autres approches fondées sur la spécificité d'une « littérature » en performance, fondamentalement plurielle à l'image de la société de castes et de genres qui la pratique.

49. Voir Lutgendorf (1991 : 209 *sqq*.).

50. Celle-ci a été ébauchée dès le début des années 1990, comme en témoigne l'article de Joyce Burkhalter Flueckiger (1991). On mentionnera aussi l'expérience du Réseau euro-africain d'études sur l'épopée (REARE), fondé à Dakar en 2000 dans une orientation philologique : l'objectif était de faire se rencontrer la pratique des médiévistes dans ce domaine et celle des africanistes s'attachant à la publication de performances émanant des griots ou autres traditionnistes encore en activité en Afrique. La mise à l'épreuve — inattendue pour les médiévistes — de la pratique philologique a conduit le Réseau à se réorienter dans une perspective comparatiste.

51. Mentionnons, par-delà la théorie du texte de Barthes qui transférait l'accent de l'énoncé à l'énonciation, de l'œuvre au texte, une pratique récente telle que celle du *distant reading* prônée par Franco Moretti pour sortir des angles morts induits par l'échelle du texte, voir Moretti (2000).

Philologue à sa façon, l'épopée orale, d'emblée traversée par la question de l'interprétation, ne cesse de conduire la littérature vers ses ombres, qu'il s'agisse des structures de domination ou du partage des émotions — ce dont témoigne la « dissémination » restée encore très limitée de traditions telles que les traditions populaires kannada ici évoquées de façon privilégiée.

Références bibliographiques

Ballard, Michel, éd. 2001. *Oralité et traduction*. Arras : Presses de l'Université d'Artois.

Barnett, L.D. 1917. « Obituary ». *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* : 415-418.

Bauman, Richard et Charles L. Briggs. 1990. « Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life ». *Annual Review of Anthropology* 19 : 59-88.

Beck, Brenda E.F. 1982. *The Three Twins. The Telling of a South Indian Folk Epic*. Bloomington : Indiana University Press.

— 1992. *Elder Brothers Story. ANNaṉmâr Katai (An Oral Epic of Tamil)*. Folklore of Tamilnadu Series 4. Madras : Institute of Asian Studies.

Blackburn, Stuart. 2003. *Print, Folklore and Nationalism in Colonial South India*. New Delhi : Permanent Black.

— 2004. « The Burden of Authenticity ». In : *India's Literary History. Essays on the Nineteenth Century*. Sous la dir. de Stuart H. Blackburn et Vasudha Dalmia. New Delhi : Permanent Black.

Bowles, Adam. 2007. *Dharma, Disorder and the Political in Ancien India. The Āpaddharmaparvan of the Mahābhārata*. Leiden : Brill.

Boratti, Vijayakumar M. 2015. « Folklore in Colonial Karnataka. Representing a Genuine Native View ». *South Asia Research* 35.2 : 195-213.

Brückner, Heidrun et Viveka Rai, éd. 2015. *The Tübingen Tulu Manuscript. Two South Indian Oral Epics Collected in the 19th Century*. Trad. par Heidrun Brückner et Viveka Rai. Wiesbaden : Harrassowitz Verlag.

Cerquiglini, Bernard. 1979. « La Représentation du discours dans les textes narratifs du Moyen Âge français ». Thèse d'État de linguistique. Aix-Marseille I.

— 1989. *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*. Des travaux. Paris : Seuil.

Claus, Peter J. et Frank K. Korom. 1991. *Folkloristics and Indian Folklore*. Udupi : Regional Resources Centre for Folk Performing Arts, Mahatma Gandhi Memorial College.

Claus, Peter J. 2004. « The Drama Unfolds. Tuluva Myth and Ritual in its Western Stage ». *Indian Folklore Research Journal* 4 : 36-52.

CORBELLARI, Alain. 2017. *La philologie comme science-pilote*. Atelier Fabula, août 2017. URL : http://www.fabula.org/atelier.php?Philologie_comme_science%2Dpilote.

DÉTRIE, Muriel et Claudine LE BLANC, éd. 2017. *Trans- Revue de littérature générale et comparée* 22 : *Des copies originales. Les traductions sans texte premier*. URL : http://trans.revues.org/1611.

FLEET, John Faithfull. 1887. « A Selection of Kanarese Ballads ». N° 3. *The Indian Antiquary* XVI : 356-361.

— 1889. « A Selection of Kanarese Ballads ». N° 4. *The Indian Antiquary* XVIII : 353-362.

— 1890. « The Daughter-in-law of Channava of Kittur. A Selection of Kanarese Ballads ». N° 5. *The Indian Antiquary* XIX : 413-423.

FLUECKIGER, Joyce Burkhalter. 1991. « Literacy and the Changing Concept of Text. Women's Ramayana Mandali in Central India ». In : *Boundaries of the Text. Epic Performances in South and Southeast Asia*. Éd. par Joyce Burkhalter FLUECKIGER et Laurie J. SEARS. Ann Arbor : University of Michigan.

FOLEY, John Miles. 1990. *Traditional Oral Epic. The Odyssey, Beowulf, and the Serbo-Croatian Return Song*. Berkeley : University of California Press.

— 2002. *How to Read an Oral Poem*. Champaign : Illinois University Press.

HEIDMANN, Ute. 2012. « Le dialogisme intertextuel des contes des Grimm ». *Féeries* 9 : 9-28.

HILTEBEITEL, Alf. 1999. *Rethinking India's Oral and Classical Epics. Draupadī among Rajputs, Muslims and Dalits*. Chicago : The University of Chicago Press.

HONKO, Lauri. 1998a. *Textualizing the Siri Epic*. Helsinki : Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica.

— 1998b. *The Siri Epic as Performed by Gopala Nailya*. Avec la coll. de Chinnappa GOWDA, Anneli HONKO et Viveka RAI. Helsinki : Suomalainen Tiedeakatemia.

HUMMEL, Pascale. 2000. *Histoire de l'histoire de la philologie. Étude d'un genre épistémologique et bibliographique*. Genève : Droz.

JASON, Heda. 2000. Compte rendu de Honko (1998b). *Asian Ethnology* 59.1 : 173-175.

KAUSHAL, Molly, éd. 2001. *The Living « Katha-Vachana » Tradition*. New Delhi : Indira Gandhi National Centre for the Arts.

KAVWAHIREHI, Kasereka. 2004. « La littérature orale comme production coloniale. Notes sur quelques enjeux postcoloniaux ». *Cahiers d'études africaines* 176 : 793-813.

KYATANAHALLI, Rammana. 1991 [1972]. *Flīṭaru sangrahisida lāvaṇigaḷu*. Mysore : Kannada Adhyayana Sansthe, University of Mysore.

LAROCHE, Maximilien. 1991. *La double scène de la représentation. Oraliture et littérature dans la Caraïbe*. Sainte-Foy, Québec : Groupe de recherche sur les littératures de la Caraïbe, Université Laval.

LEYDEN, John. 1819. *The Poetical Remains of the late Dr. John Layden, with Memoirs of his Life, by the Rev. James Morton*. London.

LE BLANC, Claudine. 2005. *Une littérature en archipel. La tradition orale de La Bataille de Piriyapattana au Karnataka, Inde du Sud*. Paris : Champion.

LONGFELLOW, Henry Wadsworth, éd. 1876-1879. *Poems of Places. An Anthology in 31 Volumes*. Vol. XXI-XXIII (Asia). Boston : James R. Osgood and Co.

LUTGENDORF, Philip. 1991. *The Life of a Text. Performing the Rāmcaritmānas of Tulsidas*. University of California Press.

MARTIN, Jean-Pierre. À paraître. « Le jongleur dans ses œuvres. Portrait en creux d'une fiction énonciative ». In : *Mélanges Dominique Boutet*.

MORETTI, Franco. 2000. « Conjectures on World Literature ». *New Left Review* : 1-54.

NGUGI, wa Thiong'o. 1998. *Penpoints, Gunpoints and Dreams. Towards a Critical Theory of the Arts and the State in Africa*. Oxford : Clarendon Press.

— 2007. « Notes towards a Performance Theory of Orature ». *Performance Research* 12.3 : 4-7.

ONG, Walter. 1982. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. New York : Routledge.

ORSINI, Francesca et Katherine Butler SCHOFIELD, éd. 2015. *Tellings and Texts. Music, Literature and Performance in North India*. Open Book Publishers.

PARAMASHIVAIAH, J.S., éd. 1973. *Janapada vīra kāvyagaḷu*. Mysore : Prithvi Prakashana.

— éd. 1979. *Dakṣina Karnāṭaka Janapada Kāvya Prakāragaḷu*. Mysore : University of Mysore.

— 1990. « The Study of Folklore in Karnataka ». In : *South Indian Studies*. Sous la dir. de H.M. NAYAK et B.R. GOPAL. Mysore : Geetha Book House.

POLLOCK, Sheldon. 2009. « Future Philology ? The Fate of a Soft Science in a Hard World ». *Critical Inquiry* 35.4 : *The Fate of Disciplines*. Sous la dir. de James CHANDLER et Arnold I. DAVIDSON : 931-961.

RAHEJA, Gloria Goodwin. 2017. « "Hear the Tale of the Famine Year". Famine Policy, Oral Traditions, and the Recalcitrant Voice of the Colonized in Nineteenth-Century India ». *Oral Tradition* 31.1 : 155-198.

RAJASEKHARA, P.K. 1990. *Piriyāpaṭṭaṇada kāḷaga*. Mysore : Honnaru Janapada Gayakaru.

RAMANUJAN, A.K. 1999. « On Folk Mythologies and Folk Purânas ». In : *The Collected Essays of A.K. Ramanujan*. Sous la dir. de Vinay DHARWADKER. New Delhi : Oxford University Press, p. 512-531.

RAO, M. Rama. 1966. « A Kannada Ballad in English ». *Kannada Studies* 2.2 : 21-35.

ROGHAIR, Gene H. 1982. *The Epic of Palnāḍu. A Study and Translation of Palnāṭi Vīrula Katha, a Telugu Oral Tradition from Andhra Pradesh, India*. New York : Oxford University Press.

SATHAYE, Adheesh. 2017. « The Scribal Life of Folktales in Medieval India ». *South Asian History and Culture* 8.4 : 430-447.

SAINT-GELAIS, Richard. 2011. *Fictions transfuges. La transfictionnalité et ses enjeux*. Paris : Seuil.

SERVAN-SCHREIBER, Catherine. 2001. « The Transmission of Bhojpuri Epics towards Nepal and Bengal. Oral Performance and Selling of Chapbooks Editions ». In : *Chanted Narratives. The Living 'Katha-Vachana' Tradition*. Sous la dir. de Molly KAUSHAL. New Delhi : Indira Gandhi National Centre for the Arts, p. 43-61.

SHANKARANARAYANA, T.N. 1979. « Book Review ». *Journal of Indian Folkloristics* 2 : 129.

SHU, Hikosaka et John G. SAMUEL, éd. 1991. *Encyclopaedia of The Folk Culture of Karnataka*. Vol. 1. Madras : Institute of Asian Studies.

SILVERSTEIN, Michael et Greg URBAN, éd. 1996. *Natural Histories of Discourse*. University of Chicago Press.

SUCHET, Myriam. 2009. « La traduction, une éthique de la ré-énonciation ». *Nouvelle revue d'esthétique* 3 : *Traduire/interpréter* : 31-35.

TEMPLE, R.C. 1917. « John Faithfull Fleet and the Indian Antiquary ». *The Indian Antiquary* XLVI : 129-132.

THOMS, William J. 1846. « Folk Lore ». *The Athenaeum* August 22 & 29.

VARVARO, Alberto. 2017 [2012]. *Première leçon de philologie*. Trad. par Jean-Pierre CHAMBON et Yan GREUB. Recherches littéraires médiévales 24. Paris : Classiques Garnier.

WATERFIELD, William. 1923. *The Lay of Alha. A Saga of Rajput Chivalry as Sung by Minstrels of Northern India, Partly Translated in English Ballad Meter by the Late William Waterfield, with an Introduction and Abstracts of Untranslated Portions by Sir George Grierson*. Londres : Oxford University Press.

Disentangling the Persian Translations of Sanskrit Works on Yoga

Carl W. Ernst
University of North Carolina

One of the most complicated cases of translation from Sanskrit to Persian is the cluster of texts claiming to transmit Sanskrit works on yoga. The principal sources named in the Persian translations are the *Amṛtakuṇḍa (The Pool of Nectar)*, a collection of yogic and tantric practices including divination by breath (*svara*) and summoning goddesses, and a parallel text entitled *Kāmarūpančāšikā (The 50 Verses of Kāmarūpa)*.[1] Neither of these sources has yet come to light exactly as described in the translations. These teachings were initially assembled in an Arabic version entitled *Mir'āt al-ma'ānī (The Mirror of Meanings)*, which served as the basis for several competing Persian translations. This following sketch summarizes the contents and relationships of these four Persian texts, along with a few summaries and redactions. The aim is to demonstrate the broad circulation of portions of the *Kāmarūpančāšikā*, particularly in Persia, and to clarify the process by which the Arabic version of the *Amṛtakuṇḍa* was then conveyed into three Persian translations: first the anonymous *Ḥawż al-ḥayāt (The Pool of Life),* then a revision entitled *'Ayn al-ḥayāt (The Source of Life)*, and finally the *Baḥr al-ḥayāt (The Ocean of Life)*, the latter being much expanded by the Shattari Sufi master Muḥammad Ġawṯ, The persistent interest of Muslim authors in these esoteric practices is a testimony to eclecticism in practical matters, but selective omissions and arbitrary theological equivalences also reveal a careful translation strategy that balanced ambivalence with opportunity.

1. *Kāmarūpančāšikā* is "the exact title of the original Sanskrit work" (Sakaki 2005: 138). However, the title that remains in the Persian translation seems to lack the final syllable of Kāmarūpa, and indeed it is common to see the shortened form Kāmarū. Therefore, in the system of transliteration used by Perso-indica it becomes *Kāmarūpančāšikā*.

KĀMARŪPANČĀŠIKĀ

The oldest Persian treatise on yoga and divination by breath is the anonymous text known by the Hindi name, *Kāmarūpančāšikā* or "the fifty verses of Kāmarūpa." While the compiler remains unknown, the text was composed prior to 1353; that was the death date of Šams al-Dīn Muḥammad ibn Maḥmūd Āmulī, who quoted excerpts from the *Kāmarūpančāšikā* in his comprehensive encyclopedia of the sciences, *Nafā'is al-funūn* (Ernst 2011). While the *Kāmarūpančāšikā* was unquestionably written in India, by an author quite familiar with Indian sources, it is known also through manuscripts circulating in Iran, from the time of Āmulī (who died in Shiraz in service to the Mongols) up to the present day.

The task of describing the structure and principal topics of the *Kāmarūpančāšikā* is complicated by the lack of coherence in the organization of the text as it has come down to us, a problem compounded by obscure features of the manuscript, such as the use of numerical ciphers to conceal certain occult practices, flawed attempts to copy Sanskrit letters, and illegible transcription of Hindi verses and *mantra*s.

The sole surviving complete copy of the *Kāmarūpančāšikā* was acquired by the Italian traveler Pietro della Valle in Persia in 1622, and it was copied for him by a group of independent thinkers (possibly Nuqṭawīs) in the southern city of Lar (Ernst 2009). The Hindi title appears five times in the text (Vatican Persian 20, fols. 2a, 14b, 27a, 28a, 56a), and it is also cited in at least three MSS of the Arabic version of the *Amṛtakuṇḍa*;[2] but it has been spelled inconsistently, so that the underlying Hindi phrase has not been easy to discern. Della Valle himself was uncertain about the title, observing that "since it is an Indian word, the Persian copyist who wrote my original, not understanding it, has not known how to read or write it well, neither for the vowels nor the consonants, so it may be that I too write this name wrong" (della Valle 1843, vol. 2: 561-2). The most convincing reading of the title, proposed by Kazuyo Sakaki, is *Kāmarūpančāšikā* or "the fifty verses of Kāmarūpa" (Sakaki 2005: 139). Kāmarūpa of course refers to the semi-mythical region now associated with Assam, which is indeed the location of several important narratives contained in the text; it is described in the text, using the spelling Kāmarū, as "a great city in the region at the frontier of India, and it is in the middle of the China Sea" (cited according

2. The manuscripts mentioning the title are Paris, Bibliothèque Nationale, Ar. 1699, Cairo, Dar al-Kutub, 'arabi 5672, and Tehran, Madrasa-i 'Ali-i Shahid Bihishti, 6555/4.

to the chapter and paragraph divisions of Ernst unpublished, 18.9). Less clear is why the title should refer to fifty verses, when in several places it refers to its source as a work of either 32 or 84 (or 85) verses (Ernst unpublished, 17.1, 17.25, 8.4). No single Sanskrit text has been identified as the source of this translation, but there is considerable overlap with the *Śivasvarodaya* in the chapters on divination by breath (Daniélou 1982).

The Persian text itself may be divided into twenty chapters (*faṣl*) plus a brief colophon, based on clear indications of section divisions, most but not all announced with descriptive titles. The majority of the chapters are relatively short, occupying two to four pages in a large script; but the last four chapters, which consist of lengthy lists of spells, range from eight pages for chapters 17 and 19, to thirteen pages for chapter 18, and thirty pages for chapter 20, amounting to over a quarter of the entire text. The contents are as follows (including folio numbers of the Vatican copy): (i) preface, 1b; (ii) [the science of the breath], 2b; (iii) on the rule of the question of the questioner, 4a; (iv) section on reading the mind, 5b; (v) section on recognizing death, 6b; (vi) section on love and hate, 8b; (vii) the beginning of the book, 10b ; (viii) section on the incantation of deeds, 11b; (ix) section on the knowledge of breath, 12b; (x) the book of imagination, written by the sages of India, 14b; (xi) section on the beginning of the book of breath and imagination, 16a; (xii) description of the *šakti*, 17b; (xiii) description of the places of the *šakti* and its stations, 19b; (xiv) description of another imagination [*rhīn*], 20b; (xv) description of the imagination of the soul [*haṃsā*], 23a; (xvi) imagining the *haṃsā* in the center of a flower, 24b; (xvii) [verses of Kāmak], 26a; (xviii) section [on the soul], 30a; (xix) [theurgy and incantations], 37b; (xx) [theurgy and spells], 41b; (xxi) [colophon], 56b.

The overall literary structure of the *Kāmarūpančāšikā* is obscure, and the general effect is that of an unfinished work. The preface is conventional, beginning with praise of God including two Qur'anic quotations, followed by blessings on the Prophet. Then comes the description of the text:

> Now, so says the translator of the book, that in India I have seen many books, on every subject with total benefit; most of their books are in verse, because one can memorize verse better, and one's nature is more inclined toward it. I found a book that they call *Kāmarūpančāšikā*, and it is one of their most precious books. They are extremely devoted to it, and in it there are two kinds of

knowledge (1.3).

These two sciences are described as "the science of imagination and asceticism" and the science of observing the breath, which is known by the Indic term *svaroda*. Oddly enough, the seventh chapter is then entitled "The Beginning of the Book," giving it the appearance of the introduction of a separate treatise on the left and right breaths. In addition, the tenth chapter is entitled "The Book of Imaginations, Written by the Sages of India," introduced with the following words: "Know that they call this book *Kāmarūpančāšikā*, and they have turned it from the Indian language into Persian." Here too one has the impression that different writings have been imperfectly stitched together. In a similar fashion, the eleventh chapter is called "the Beginning of the Book of Breath and Imagination." Likewise, the commentary on the Hindi verses of Kāmak Devī in chapter 17 is described as "the beginning of the book of Indian poetry and Indian verses." Similarly, chapter 18 on *yoginī*s begins thus: "You should know that this book is one of the books of the Indians that they have transmitted, and somebody among their Brahmins and scholars wrote it, and it was conveyed from the Indian language to Persian." Occasionally, the translator indicates that some of his sources are oral: "I learned the spell from a great Brahmin, and I chose it and wrote it from their books... These are the spells and the theurgy of the Indians, and the summoning, which we have gathered together in this [book]" (20.7).

These multiple statements about the character of the book underline the impression of its composite character. The translator gives evidence of a certain frustration in dealing with these diverse materials. Periodically he cuts short his explanations with the apology that he does not wish to make the work overly long (15.4, 15.7, 18.16). Cross-references are mixed up; in 4.1, the translator refers the reader back to the introduction for an explanation of the five breaths, a discussion that actually occurs in the second "Beginning of the Book" in 7.2. The treatise ends with the abrupt announcement, "This is the book *Kāmarūpančāšikā*," but then one additional spell is included, as an afterthought.

Indications of authorship are vague to nonexistent. The translator does provide some personal data, offering an eyewitness account of events at the shrine of Kāmak Dev (6.10), and he records a successful cure of poisoning (11.6, 18.4) and the summoning of a *yoginī* (19.8). He relates his discussion of *mantra*s with Hari the Brahmin (19.8, cf. 20.7). The translator periodically announces his presence in the text for no reason, introducing

a new topic with, "I say..." (13.2, 14.1) or "I will tell" (19.1, 19.6); towards the end of a list of spells in the final section, he states, "Now we resume the translation of this book" (20.61). One assumes a single translator (1.3), but occasionally multiple translators are assumed: "Know that they call this book *Kāmarūpančāšikā*, and they have turned it from the Indian language into Persian" (10.1). Sometimes passive constructions leave the matter ambiguous: "it has been explained in Persian" (17.1); "somebody among their Brahmins and scholars wrote it, and it was conveyed from the Indian language to Persian" (18.1). Even when single authorship is claimed (6.10), he receives editorial assistance: "Then I turned it from the Indian language to the Persian language, taking great pains. It was read with a group of brahmins and scholars, and it was compared, corrected, and clarified" (10.4). But at the same time he is contemptuous of them:

> I presented these verses to a group of the scholars of India, the Brahmins, and the jogis. They could not explain the commentary, and were incapable of understanding that, because the words are strange and difficult. (17.13).

So the relationship of the translator to the text remains ambiguous, particularly with regard to the local experts who were his informants.

As the table of contents indicates, there is much diverse content to be found in the *Kāmarūpančāšikā*. The chief topics, spread out disconnectedly in the twenty chapters, include divinatory qualities of the breath for success in various activities, mind-reading, predicting death, maleficent magic, gaining support of the powerful, visualizing *mantra*s, the nine *cakra*s, summoning the *yoginī* goddesses by *tanjīm* (astral magic or theurgy), Kāmarūpa, etc. The *yoginī*s are presented as 64 female immortals capable of bestowing miraculous favors, including the traditional eight *siddhi*s or paranormal powers (20.58). *Mantra*s (including some attributed to Islamic prophets) are provided with detailed instructions for visualization and preparation of magical paraphernalia, for purposes ranging from healing to black magic. The text devotes considerable attention to the apex *cakra*, evidently the *sahasvāra* (thousand petalled lotus) but here almost always spelled *sfara* (28 times). [3]

Six Hindi verses are presented in Persian script in chapter 18 with Persian translation and commentary (17.2-17.12). These are identified as

3. While *sahasrāra* is the usual term (Mallinson and Singleton 2017: 177), the seventh *cakra* is sometimes called *sahasvāra*, which is phonetically more plausible to be written as *sfara* in Persian.

extracts from a 32-verse poem by Kāmak, on divination by breath. Kāmak is in effect treated as the author of the text, and is repeatedly quoted. She is described (10.2, 18.9) as a sorceress, dwelling in an enormous cave in Kāmarūpa where she receives offerings, accompanied by jogis, magicians, and the 64 *yoginī*s. There is little said to connect Kāmak to the contemporary Kāmakhya temple in Assam, aside from a brief reference to a stone from which white water flows, perhaps an oblique acknowledgement of the red spring identified as the goddess's menstrual blood in Puranic legend.

The presentation of Indic material in the *Kāmarūpančāšikā* is obscured to some extent by the use of codes or ciphers to conceal topics evidently considered to be controversial or otherwise worth hiding from the unappreciative. In one case (6.4), a single word is rendered twice by figures resembling the occult alphabets familiar from Arabic writings such as the *Šams al-ma'ārif* of al-Būnī. Comparison with a parallel passage in an abridged version of the *Kāmarūpančāšikā* (Cambridge, University Library V.21, fol. 62b) indicates that the concealed word is "destroyed" (*halāk*), employed in a murderous ritual casting ingredients into a fire with the hope of killing an enemy. In an addendum at the end of the book (20.66), a charm for healing is accompanied by other enigmatic figures.

More frequently, the text employs a numerical substitution code to conceal certain phrases, a practice that was widespread in premodern Persian (Bosworth 1992). On examination, this code turns out to be a fairly simple one, based on the standard *abjad* system of numerical equivalents of the Arabic alphabet. Most of the instances of this use of numerical code can be satisfactorily solved in this manner. In another murderous curse (14.5), the practitioner visualizes the *mantra* HRĪṂ in black to destroy someone, with the word "destroy" written in code. In numerous locations, the phrases "he dies" (six times, 14.10, 18.37-41), "he never dies" (five times, 17.20-24), and "he does not die" (three times 14.10, 15.2, 17.31,) are conveyed in code, although in some places the scribe omitted the extra dots denoting tens and hundreds, as if in haste. There are also three longer statements written in code, mostly decipherable. One describes the near-immortality of the "spiritual beings" (*i.e.* the *yoginī*s): "they live for a thousand and ten thousand years" (15.3). Another (12.3) has to do with attaining the invulnerability that *yoginī*s possess, so that neither fire nor water affects one. A third promises that, like them, one "becomes long-lived and [lives] many years" (15.3).

The repeated use of such a simple code raises the question of why the scribe employed a masking technique that in most cases could be easily figured out by an energetic reader. Given that all these phrases have to do with death, murder, and immortality, one may speculate that the scribe was not seriously attempting to make the text inaccessible, but that he may have felt a desire to insulate himself, as it were, from potent and in some cases malevolent materials, that were literally matters of life and death. In any case, in the translation of a text of occult power from Sanskrit to Persian, the presence of such deliberate esotericism indicates that there were certain subjects that aroused discomfort and hesitation among at least some readers. The use of these ciphers may be an idiosyncratic reflex of the particular scribe who copied this manuscript, but it does represent one possible reader response to the material. Determining the limits of what can be translated is a problem that can be illuminated by examples like these.

Alongside these coded alphabets, there is another feature of the *Kāmarūpančāšikā* which must have remained a mystery to a majority of Persian readers: the attempts to copy various *mantra*s in an Indic script, probably a form of *devanāgarī*. The popular *mantra* HRĪṂ (invariably spelled *rhīn* in Persian script) is employed over twenty times in the text; it is also presented in graphic form (14.1) along with a number of remarkable claims:

> This word, which in the Indian language is [HRĪṂ], is the source of all magic and the root of all spells. This word is the great name of God (great is his majesty), and the meaning of this word is "merciful" (*raḥīm*), but written in our script it is *rhīn*.

It seems clear that the Persian scribe could not attempt to copy the Sanskrit *mantra* without drawing letter shapes strongly reminiscent of the Perso-Arabic alphabet. Looking at this grapheme without any further description, one would be hard pressed to see here a genuine representation of a Sanskrit word. Indeed, the graphic representation of the *mantra* accomplishes an Islamization parallel to its description as the name of God, not to mention the pun on *raḥīm* — claims that are repeated later on in the text (20.26). Other *mantra*s, such as *ā'īn* (Sanskrit AIṂ) and *hansā* (Sanskrit HAṂSA) are also depicted. One passage (19.6) pulls together five *mantra*s considered to be fundamental:

> Now I will tell the principle of all the spells. You should know that, though all the Indian spells are numerous, yet the principle of all is these five words: 1) *ā'īn*, 2) *rhīn*, 3) *srīn*, 4) *pahn* [PHAT?], 5) *hasūm* [HAṂSA?].

With some repetition and a confusing layout, four of these five *mantra*s are presented both in Persian transcription and in a vague approximation of the *devanāgarī* script. Whether any readers were able to appreciate the depiction of Sanskrit *mantra*s by using the shapes of Persian letters is difficult to guess.

Although this is a unique surviving complete copy, there are several abridged versions of the *Kāmarūpančāšikā* that all focus on the first quarter of the text, usually in six chapters but with slightly different selections. These abridgements circulated generally under the title *Risāla-i dam wa wahm* (Treatise on Breath and Imagination), and their popularity among Iranian scholars is indicated by the inclusion of an abridged text in a well-known miscellany *Khazā'in* by Mulla Ahmad Naraqi (d. 1827). Indeed, a copy of the text is available today on the website of a prominent Iranian ayatollah, Hasan Hasanzada Āmulī. By omitting the last three-quarters of the text, the abridged versions are leaving aside the extensive practices relating to *šakti*, *mantra*s, and *yoginī*s found in later chapters. These versions may be distinguished as follows: extracts in encyclopedias (Āmulī's *Nafā'is al-funūn*, Samarqandī's *Jawāhir al-'ulūm-i Humāyūnī*, and the Qajar-era *Kašf al-ṣanāyi'*); a six-chapter version used by Sufis ("Sufi recension"); a similar version circulated among Shi'i clerics in Persia who were interested in occult sciences ("Narāqī recension"); a Qajar-era version acquired by E.G. Browne ("Browne recension"); and also an Arabic version called *Ḫawāṣṣ al-anfās* or *The Properties of Breaths.* It is clear that the *Kāmarūpančāšikā* was consulted by the translator of the Arabic version of the *Amṛtakuṇḍa, Mir'āt al-ma'ānī*, particularly for the ninth chapter on summoning *yoginī*s. And its recipes for divination by breath coincide with practices found in chapters 2 and 3 of the *Baḥr al-ḥayāt* of Muḥammad Ġawṯ. In short, the *Kāmarūpančāšikā* was an important source for the dissemination of yogic practices in Persian texts, both in India and beyond.

Ḥawż al-ḥayāt

The *Ḥawż al-ḥayāt* is evidently the earliest Persian translation of the Arabic text entitled *Mir'āt al-ma'ānī fi idrāk al-'ālam al-insānī*. The *Mir'āt al-ma'ānī* must have been composed sometime in the 9th/15th century, by an author trained in the Illuminationist (*išrāqī*) philosophy of Suhrawardī — perhaps one of the students of Jalāl al-Dīn Davānī (d. 1502), a number of whom left Shiraz to seek their fortune in India. The anonymous translator

of the *Ḥawż al-ḥayāt* only states of himself that he rendered the Arabic text into Persian at the request of his unnamed "soul brother and lover of the two worlds," so that the work could be widely understood.

The date of the *Ḥawż al-ḥayāt* is uncertain, but it must have been in circulation in Indian Sufi circles by around 1500, to judge from the following testimonies. The Čištī Sufi master ʻAbd al-Quddūs Gangohī (860/1456-944/1537), who was quite knowledgeable on the subject of yoga, taught the *Ḥawż al-ḥayāt* to a disciple named Sulaymān Manḍawī (Rukn al-Din 1311/1894: 41, *laṭīfa* 55). A Šaṭṭārī Sufi, Bahā' al-Dīn Anṣārī (d. 922/1515), referred to yogic *mantra*s with Arabic translations in chapter four of his *Risāla-i Šaṭṭāriyya*, drawing upon what he calls Hindi *ḏikr* practices; these appear to come from chapter seven of the *Ḥawż al-ḥayāt.* This text also evidently preceded a revised translation, the *Baḥr al-ḥayāt* (ca. 1549), composed by Muḥammad Ġawṯ. This relationship is demonstrated by extensive exact quotations from the *Ḥawż al-ḥayāt* in the *Baḥr al-ḥayāt*. So it is reasonable to say that Muḥammad Ġawṯ had the *Ḥawż al-ḥayāt* before him when he wrote his much longer *Baḥr al-ḥayāt*. However, the justification for the new version was not the need to simplify the language or style of the text, but to correct the Sanskrit *mantra*s, which inevitably became garbled when copied by Persian scribes (*e.g.* the Hindi word *alakh* is regularly written as *allāh*). Nevertheless, there is material in the frame story of the introduction to the *Baḥr al-ḥayāt* that also suggests access to a no longer extant earlier recension of the Arabic text (Ernst 2006).

The text of the *Ḥawż al-ḥayāt*, which closely follows the Arabic original, is divided into an introduction and ten chapters (*bāb*): (i) on the knowledge of the microcosm (*ʻālam-i ṣaġīr*); (ii) on the influences of the microcosm; (iii) on the knowledge of the heart and its realities; (iv) on the knowledge of the quality of discipline (*riyāżat*, yogic *āsana* postures); (v) on the quality of the breath and its realities; (vi) on the knowledge of preservation of semen; (vii) on the imagination and what is connected to it; (viii) on the sign of death, and averting it; (ix) on spirit subjugation and what is connected to it; (x) on the story of the experience. Several copies omit nearly the whole of chapter nine, perhaps from reluctance to discuss the summoning of Hindu goddesses.

The structure of this work is complex, and it brings together materials from remarkably diverse sources. The introduction begins with an account of the book's composition, relating that a yogi from Kāmarūpa revealed the text after he converted to Islam after losing a disputation with Qāżī Rukn

al-Dīn Samarqandī in Gaur; the latter then rendered it from the Indian language into Arabic in ten chapters, from which the present Persian translation was made (no reference is made to the second translation into Arabic mentioned in the *Mir'āt al-ma'ānī*). This narrative appears largely fictional, however, due to its extremely early date (the reign of 'Alī Mardān, 603-4/1206-7) immediately after the Muslim conquest of Bengal, the formulaic and Qur'anic character of the disputation, and the fact that Samarqandī (a specialist in theological debate, d. 615/1218-19 in Bukhara) evidently never went to India. The quick capitulation of the yogi, and his declaration that Hindu deities agree with the prophets, provides a Muslim hermeneutic of Hindu beliefs, rather than a historical account of conversion to Islam.

The introduction proceeds with additional frame stories taken directly from two Middle Eastern sources: first, the famous parable of the descent of the soul into matter, from the Gnostic "Hymn of the Pearl," and second, a detailed allegorical portrayal of the internal and external senses taken from one of the most important Arabic writings of the Illuminationist philosopher Suhrawardī, the *Risāla fī ḥaqīqat al-'išq.* This framing establishes a strongly Išrāqī presentation of the text. The *Ḥawż al-ḥayāt* cites techniques of divination by breath in chapter two, and subjugation of *yoginī*s in chapter nine, which closely resemble practices described in the *Kāmarūpančāšikā*. Although no original Sanskrit *Amṛtakuṇḍa* has been found, it is reasonable to suppose that the *Ḥawż al-ḥayāt* is based upon "a compilation of several yogico-tantric texts," including the astrological work *Narapatijayacaryā* and the *Śivasvarodaya* (Sakaki 2005: 138).

The analogies between microcosm and macrocosm discussed in chapter one draw on the cosmological vocabulary of the Iḫwān al-Ṣafā' even as they connect to well-established Indic themes. Chapter two also describes the five elemental breaths and their extent as measured by fingers. Chapter three on the heart has little to do with Indian sources. Chapter four in contrast provides descriptions of five of the traditional number of 84 yogic postures (*āsana*), which are deemed to be sufficient. Chapter five provides additional details on the three directional breaths, while chapter six gives instructions on how to avoid loss of semen for the prolongation of life. Chapter seven describes meditations on the *cakra*s, described as locations (*mawża'*) within the body, accompanied by Sanskrit *mantra*s called words (*kalima*), conveniently translated into the Arabic names of God, plus visualizations of shapes (*aškāl*) illustrated with diagrams. Chapter eight

provides guidance on how to recognize the signs of impending death by observing signs in the visual afterimage of one's shadow or reflection. A more elaborate regime is proposed in chapter nine to subjugate (*tasḫīr*) the 64 *yoginī*s to one's will, although this section is cut to a few sentences in several copies. Chapter ten has no explicit reference to Indian doctrines, but expands on themes of microcosm, and the separation of the soul from the world as far as possible. A final section here concludes the "Hymn of the Pearl" narrative by a reunion with the metaphysical self. Throughout, the text emphasizes the importance of employing imagination (*wahm*) to powerful effect. The contents of the text, as indicated here, are practical and replicate established Indic practices, though the frame stories, glosses, and explanations tend to connect the material to Islamicate interpretations (Ernst 2003).

Manuscripts of this text in all the Persian translations are typically accompanied by as many as 14 diagrams related to meditation practices. These include the visualization of the "constellations of the heart" in chapter three, depictions of the 7 *cakra*s in chapter four, and a combined visualization of all 7 *cakra*s. Like the corresponding diagrams in the Arabic *Mir'āt al-ma'ānī,* these diagrams vary from tiny scrawls to large sketches, often remaining enigmatic, and some take on the forms of Arabic letters.

'Ayn al-ḥayāt

The popularity of the *Ḥawż al-ḥayāt* may be gauged from the appearance of a revised version, the *'Ayn al-ḥayāt*, which itself exists in a second recension made in Ahmednagar. The redactor, Muḥammad 'Abd al-Razzāq Mūsá Salīmgāṅwāṅī, introduces himself as having been commissioned by an otherwise unknown noble named Abū Bakr ibn Mas'ūd to translate into Persian the Arabic version of an unnamed Indian text written by Kāmakh, obviously the *Mir'āt al-ma'ānī*. The opening section of the introduction to the latter is recapitulated here, depicting the conversion to Islam in Lakhnauti by a yogi named Bhūjū, who loses a disputation with Rukn al-Dīn Samarqandī, becomes a scholar of Islamic law, and translates the text from an Indian language into Arabic, in ten chapters. The title *'Ayn al-ḥayāt* (*The Source of Life*) only occurs in one copy (Salar Jung tasawwuf 233/2), but it may conveniently be used to distinguish it from the *Ḥawż al-ḥayāt*. The date of *'Ayn al-ḥayāt* is presumably prior to 1550, by which time the more comprehensive *Baḥr al-ḥayāt* was composed by Muḥammad

Ġawṭ.

The text of *ʿAyn al-ḥayāt*, following the introduction, consists of ten chapters (*bāb*), somewhat differently entitled in the manuscripts (Bodleian Ethé 2392/12 and Salar Jung taṣawwuf 233/2): (i) on the knowledge of the microcosm (*ʿālam-i ẖwurd*) / the microcosm and the macrocosm (*ʿālam-i ṣaġīr wa kabīr*); (ii) on the influences of the microcosm / on the knowledge of great secrets; (iii) on the quality of the heart / on the knowledge of the heart, which is existent; (iv) on the quality of discipline (*riyāżat*) of the self; (v) on the knowledge of the breath / on the knowledge of the quality of the breath; (vi) on the preservation of semen; (vii) on the imagination / on the imagination and thought; (viii) on the signs of death, and averting it; (ix) on spirit subjugation / on subjugating all spirits; (x) on destructive factors, and averting them / on the knowledge of the story of the soul, and the end of the book.

This work, along with other Persian translations of the Arabic *Mir'āt al-maʿānī*, also makes reference to obscure Indic terminology not found in the source text, which must have come from local informants or the editors' own Indian background. As an example, in the descriptions of yoga postures in chapter 4, Bodleian Ethé 2392/12 refers to them as *tapak*, "heat," perhaps intending Hindi *tāpaka*, "ascetic practice." Salar Jung taṣawwuf 233/2 calls the postures *bayṫhak*, "seated position," while the *ʿAyn al-ḥayāt* (Ahmednagar recension) uses both Persian *jalsa*, "seated posture," and *sapak*, possibly *sthāpaka,* "standing position." Such additions indicate that there were continuing efforts to clarify the practices in the *Amṛtakuṇḍa* translations with research outside the text.

There are noteworthy discrepancies between the manuscripts. Bodleian Ethé 2392/12 renders the initial description of the work as follows: "In the land of India, there is a respected book, known among their religious scholars and philosophers, which they call 'the medicine' (*ṭibb*) and 'the desire of the helpless ones' (*kām-i bī-čāragān*). It was written by Kāmakh, who is famous for knowledge of philosophy and secrecy." The same passage is rendered thus by Salar Jung taṣawwuf 233/2: "In the Indian language, there is a respected book, known and famed among their religious scholars and philosophers. It is the object in the story of the body (*murād-ast bi-ḥikāyat-i kālbūd*), told by the ascetic (*zāhid*) Kāmsāl [*i.e.*, Kāmakh], who is famous for knowledge." This recension not only mentions Kāmakh as the author of this teaching, but also records the name of the yogi as Bhūjū. In every chapter of *ʿAyn al-ḥayāt*, there is hardly

any uniformity of verbal expression between the manuscripts.

Another noteworthy anomaly is that nearly all the copies of *ʿAyn al-ḥayāt*, like the *Ḥawż al-ḥayāt*, have truncated the ninth chapter, on summoning and subjugating spirits, into a single short paragraph. The names of the goddesses and the spells for summoning them have been eliminated. The only exception that has come to light is Salar Jung taṣawwuf 233/2, which describes three *yoginī* goddesses and their formulas (p. 42-45). Once this omission occurred, whether from sensitivity over polytheistic themes or some other circumstance, later copies would necessarily lack this section.

The Ahmednagar recension of the *ʿAyn al-ḥayāt* begins with a brief praise of God and praise of the Prophet (including two *maṭnavī* verses in Persian). It then proceeds abruptly into a prolix account of an unnamed person who revised the existing translation of Muḥammad ibn ʿAbd al-Razzāq. This account reveals that this Persian translation was in fairly wide circulation, and that the text was prized as a source for divination. The anonymous editor, who was at the time in the Deccan city of Ahmednagar, describes himself as participating in a process of ongoing revision, which was already present in the text in the form of numerous marginal glosses in Arabic and Persian.

The editor has also conflated the story of the first translation into Arabic with the Persian translation of Muḥammad ibn ʿAbd al-Razzāq, making the latter into an assistant to Rukn al-Dīn Samarqandī. The name of the ruler to whom the Persian translation was dedicated has been changed from Abū Bakr ibn Masʿūd to Mūsà ibn Masʿūd. As in the case of the first recension, the story of the second Arabic translator and both frame stories have been omitted from the introduction (although the conclusion of the "Hymn of the Pearl" story is preserved in chapter 10). With its new mythologizing additions and its telescoping of the translation process, this recension further domesticates the yoga text into the Perso-Islamic world.

Baḥr al-ḥayāt

The *Baḥr al-ḥayāt* is a much revised and expanded version of the *Amṛtakuṇḍa* material, known in Arabic as the *Mir'āt al-maʿānī*, but precise quotations indicate that it is based on the previous Persian translation entitled *Ḥawż al-ḥayāt*, a title that it explicitly cites. It begins as other

versions with an account of the introduction of the text to Muslims by a yogi from Kāmarūpa, *i.e.* Assam. The yogi is a man who is here called Kāmak (sometimes written as Kāmā or Kānmā); evidently this is a conflation with the goddess Kāmakhya as the author of the text. Kāmak is elsewhere cited in chapter six as the wife of Shiva and a transmitter of the text from Brahmā and Viṣṇu. Following the script of the frame story from the *Mir'āt al-ma'ānī*, the yogi loses a disputation with Qāżī Rukn al-Dīn:

> Then that man accepted Islam and became occupied in the study of the religious sciences, so that after a short while, he became the exemplar in every science and became a judicial expert. After that deed, he brought this whole book to the Qāżī, and he rendered it from the Indian language, in thirty chapters, into Arabic. Someone else also put it into Persian, in ten chapters (*Baḥr al-ḥayāt*, 1311/1894: 3).

While this account partly follows the Arabic *Mir'āt* in mentioning two translations, the reference to a version in thirty chapters is puzzling, since no surviving version of the text fits that description. The frame stories that follow, based on the Hymn of the Pearl and Suhrawardī's *Risāla fī ḥaqiqat al-'išq*, are presented in a highly prolix fashion that includes a passage from the Hymn of the Pearl not found in the *Ḥawż al-ḥayāt* (the conclusion to the Hymn of the Pearl is missing, however; see Ernst 2006). It is possible that Muḥammad Ġawṯ had access to an earlier version of the *Mir'āt* that is no longer extant — perhaps the missing Arabic version in thirty chapters, though that is conjecture. In any case, Muḥammad Ġawṯ justified this new translation by offering a critique of this earlier Persian translation, based primarily on the inadequate rendering of Indian terms, presumably meaning the *mantra*s.

> He [the previous translator] wrote the unintelligible Indian words [*i.e.* the *mantra*s] in a mixed-up fashion so that the minds of men and imaginations of colleagues did not reach from the words through their meanings to the goal. This faqīr [Muḥammad Ġawṯ] went to Kāmarūp and spent several years in the study and realization of this science to the necessary degree, and he put .it into practice. After some time it occurred to this slave, and several residents of the town of Broach requested, that [because] in this book most of the sciences are established, but most of the words have become unintelligible, he should completely correct it. Therefore, having heard it from the tongue of the yogis, he put it into writing, and named the book *Baḥr al-ḥayāt* (*ibid.*: 3).

In other words, this is a revision and expansion of the text with reference to oral sources. The text is carefully composed, with half a dozen internal

cross references, including a formal quotation from Muḥammad Ġawṯ's treatise *Jawāhir-i ḫamsa* or *The Five Jewels* (*ibid.*: 16). This systematic editorial work is typical of Muḥammad Ġawṯ's writing; after revising the *Jawāhir-i ḫamsa*, he had all of his disciples correct their copies accordingly.

The *Baḥr al-ḥayāt* is roughly four to five times as long as the *Mir'āt al-ma'ānī*. This expansion is particularly evident in chapter two, where the examples of divination by breath are increased from half a dozen to over 40; chapter four, where the number of yoga postures expands from 5 to 22; and chapter nine, which substitutes a lengthy series of Sufi meditation practices for the summoning of goddesses. Assuming that the *Baḥr al-ḥayāt* was adapted directly from the *Ḥawż al-ḥayāt*, the expansion of chapter nine would not be surprising, since the summoning of *yoginī* goddesses had also been cut from some existing manuscripts of the *Ḥawż al-ḥayāt*, leaving it a mere paragraph in length. Other additions to the text include a cosmic vision inserted in chapter two (*ibid.*: 13-14), a lengthy description of a one-year retreat in chapter three (*ibid.*: 18), some physiological details in chapter five, and a creation story in chapter ten that is both Qur'anic and Puranic (*ibid.*: 66-69).

Those were not the only additions that Muḥammad Ġawṯ made to the text. The seven *mantra*s described in chapter seven are provided with two equivalent *ḏikr* formulas rather than one. Muḥammad Ġawṯ evidently also had access to a version of the practices recorded in the *Kāmarūpančāšikā*, since 12 examples of its divination techniques are added in chapter two, and four more in chapter three. The overall effect of this compilation is an effort to take seriously the experiential value of yogic practices, while placing them firmly into the metaphysical world of Sufism. This technique employs extensive quotations from the Qur'ān and hadith to make certain points.

The most substantial reflection on the process of translation here is an extended comparison of metaphysics according to the jogis and the teachings of Islam, which Muḥammad Ġawṯ inserts at the beginning of chapter six, on the nature of the body (*ibid.*: 31-35). Here the yogic emphasis on the eternity of the soul is confronted with passages from the Qur'ān on the spirit's creation by God (17:85) by God's own breath (38:72). Muḥammad Ġawṯ acknowledges that there is a serious conflict on this issue, and he calls for a comparison (*taṭbīq*) that will recognize what is correct in the yogis' experience, their specialized knowledge of the body, which has been lacking in Sufi teaching:

> The siddha jogis say, we are in agreement with the realized

> dervishes on the essence of spirit, and insofar as things descend, appear, and progress, this is true. But in recognizing reality they [the Sufis] have left out the link. The order of jogis has found the link, they preserve and follow it, because from the link of the body, knowledge of reality appears (*ibid.*: 33).

This appeal to experience is the justification for the study of yoga. Muḥammad Ġawṯ is systematic in his juxtaposition of yogic and Sufi techniques, but it is the Sufi framework that dominates the interpretation of yogic experience. While he is familiar with the Hindi term for posture (*āsana*), he does not regard the positioning of the body as the key to the practices described in chapter four. Instead, he introduces each of them by a dual reference, *šabda-ḏikr*, in which the first is the Hindi term for a recited word, while the second is the Arabic word for the formulas for recollection of the names of God.

Four copies of the *Baḥr al-ḥayāt* feature a series of 21 miniature illustrations of yogis in *āsana* postures: Chester Beatty Library, MS 16, dated probably 1600-1604; University of North Carolina, dated 1130/1718; Salar Jung, Madhahib Farsi 1, dated 1230/1815; and Bodleian Library, S. Digby Or. 222 (previously described as from an unidentified private collection, see Leach 1995: 557), contemporaneous with the Beatty copy. The paintings in the Chester Beatty copy may be the oldest visual presentations of yoga postures in portrait form. The illustration program followed by all four manuscripts is identical, although the later copies show a simpler painting technique and omit some details (*e.g.* the earrings of the yogis are lacking in the UNC copy). Leach has plausibly suggested that this text may have been commissioned by the Mughal prince Salīm (later Jahāngīr) during his residence in Allahabad, when his artists produced numerous illustrated books, many on Indian themes; Leach also distinguishes four different artists to whom she assigns the 21 paintings. Comparison with the text of other manuscripts demonstrates that the Beatty copy is missing one folio (and perhaps an illustration also), so that it lacks the description of one posture, and the UNC copy has the same omission. This means that chapter four actually contains accounts of 22 postures (contrary to its explicit announcement that there are 21). A curious feature of the Beatty copy is the binding, which has on the exterior, in four places, a quotation from the Qur'ān (56:79): "And none shall touch it but the purified." This is remarkable, because that verse commonly adorns the bindings of Qur'āns, as a reminder of the Islamic ritual requirements for handling the sacred

text. Whether this binding was applied to the *Baḥr al-ḥayāt* out of respect, accidentally, or irony, it is difficult to judge.

The Orientalist impulse to see India as the source of all mysticism has led to exaggerated notions of "Hindu influence" on Sufi texts and practices. From the remarks presented above, it is clear that Muḥammad Ġawṯ applied a strongly Islamic hermeneutic to the yogic practises in the *Baḥr al-ḥayāt*, so that this text cannot be fairly described as a blueprint for the Hinduization of Islam. But the anxiety about maintaining Islamic boundaries has spilled over even to accounts of the most famous work by Muḥammad Ġawṯ, the *Jawāhir-i ḫamsa*, which consists almost entirely of prayers and invocations in Arabic. Nevertheless, the 19th-century missionary Hughes described the *Jawāhir-i ḫamsa* as "largely made up of Hindu customs which, in India, have become part of Muhammadanism" (Hughes 1973 [1885], *s.v.* "Da'wah," p. 73). More recently, Ahmad likewise argued that this text "introduced Hindu mystic practices and litanies into the Muslim mystic discipline" (Ahmad 2012: 159), implausibly maintaining that it "is different from all other works produced by the Muslim mystics of India" (*ibid.*: 163-164) and consequently attributing its occult practices to Buddhist tantrism. These observations ignore the long history of the miraculous in Sufism, the prevalence of talismanic magic in Arabic works such as al-Būnī's (d. 622/1225 or 630/1232) *Šams al-ma'ārif* (Hamès 2016), and the great importance of the occult both in esoteric movements (Ḥurūfīs, Nuqṭawīs) and at the Safavid and Mughal courts (Moin 2012). So at least with works such as the *Jawāhir-i ḫamsa*, it is no longer tenable to describe them as Hindu just because they contain occult practices.

It is ironic that, in contrast to European Orientalists, later Sufis in the Šaṭṭārī tradition saw Muḥammad Ġawṯ's achievement as an Islamization of yogic practice, using the metaphor of clothing to describe the process of translation, as this biographical account shows (Ġawṯī 1395/1975: 300; Ġawṯī 2012: 351):

> The *Baḥr al-ḥayāt* is the translation of the handbook text of the society of Jogis and Sannyasis, in which occur interior practices, visualization exercises, descriptions of holding the breath, and other types of discipline, by which spiritual armies obtain victory over the soldier of the body. These two groups are the chief ascetics, recluses, and monastics of the people of idolatry and infidelity. By the blessings of these very practices and repetitions of names (*aḏkār*), having arrived at the rank of false spirituality (*istidrāj*) and the excellent rank of visions, they have obtained comprehension

> of the solution of the riddles of men's minds, and information to resolve the enigmas of questioners' thoughts. He (Muḥammad Ġawṯ) separated all these subjects from the Sanskrit expression that is the tongue of the infidels' flimsy books, dressed them in Persian clothing, loosed the belt of infidelity from the shoulder of those concepts, and adorned them with the prostration of unity and *islām*, thus freeing them from the dominance of blind adherence with the overwhelming strength of true faith. The master of realization bestowed aid and assistance with Sufi repetitions of names (*aḏkār*) and practices. In truth (*al-ḥaqq*), he made a single casket (*ḥuqqa*) of precious jewels, and a case for kingly rubies, from the lowly bridle of the beasts of "they are like cattle, nay, more erring" (Qur. 7.171), replacing it with an ennobling crown for the Lord of "religion, for God, is *islām*" (Qur. 3.19).

Nonetheless, this account concludes with a note of anxiety about the potential conflicts the texts may cause for Muslim readers: "It is to be hoped that anyone hearing the characteristics of the book will be freed from painful doubts appearing from listening to the description of this text, by reading it quickly and well, and that he will become a witness of the paradise of certainty." Muḥammad Ġawṯ and at least some of his followers evidently succeeded in putting their doubts to rest.

References

Ahmad, Qazi Moinuddin. 2012. *History of the Shattari Silsila*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli.

Bosworth, C.E. 1992. "Codes". In: *Encyclopaedia Iranica*. Vol. 5, p. 883-885. URL: http://www.iranicaonline.org/articles/codes-romuz-sg.

Daniélou, Alain. 1982. *Le Shiva-Svarodaya. La naissance du Souffle de Vie révélé par le dieu Shiva. Ancien Traité de Présages et Prémonitions d'après le souffle vital*. Milan: Archè.

Della Valle, Pietro. 1843. *Viaggi di Pietro della Valle il pellegrino, descritti da lui medesimo in lettere familiari all'erudito suo amico Mario Schifano, divisi in tre parti, la Turchia, la Persia e l'India, colla vita e ritratto dell'autore*. Brighton: G. Gancia.

Ernst, Carl W. 2003. "The Islamization of Yoga in the Amrtakunda Translations". *Journal of the Royal Asiatic Society,* Series 3, 13.2: 199-226.

— 2006. "Fragmentary Versions of the Apocryphal 'Hymn of the Pearl' in Arabic, Turkish, Persian, and Urdu". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 32: 144-188.

— 2009. "Being Careful with the Goddess. Yoginīs in Persian and Arabic Texts". In: *Performing Ecstasy. The Poetics and Politics of Religion in India*. Ed. by Pallabi Chakrabarty and Scott Kugle. Delhi: Manohar, p. 189-203.

— 2011. "A Fourteenth-Century Persian Account of Breath Control and Meditation". In: *Yoga in Practice*. Ed. by David Gordon WHITE. Princeton Readings in Religions. Princeton: Princeton University Press, p. 133-139.

ĠAWṮĪ ŠAṬṬĀRĪ MĀNḌAWĪ, Muḥammad. 1395/1975. *Aḏkār-i abrār, urdū tarjuma-i gulzār-i abrār*. Translated into Urdu by Faẓl Aḥmad Jewarī. Lahore: Islamic Book Foundation.

ĠAWṮĪ ŠAṬṬĀRĪ, Muḥammad. 2012. *Gulzār-i abrār fī siyar al-aḫyār: dar šarḥ-i aḥvāl-i 'urafā va mašāyikh-i Hind*. Edited by Yūsuf Bayg Bābāpūr. Tehran: Kitābḫāna Mūzih va Markaz-i Asnād-i Majlis-i Šūrā-yi Islāmī.

HAMÈS, Constant. 2016. "al-Būnī". In: *Encyclopaedia of Islam*. Ed. by Kate FLEET, Gudrun KRÄMER, Denis MATRINGE, John NAWAS, and Everett ROWSON. 3rd ed. Brill Online. URL: `http://referenceworks.brillonline.com.libproxy.lib.unc.edu/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-buni-COM_23727` (visited on 03/28/2016).

HUGHES, Thomas Patrick. 1973 [1885]. *A Dictionary of Islam*. Delhi: Oriental Publishers.

LEACH, Linda York. 1995. *Mughal and Other Indian Paintings from the Chester Beatty Library*. London: Scorpion Cavendish.

MALLINSON, James and Mark SINGLETON. 2017. *Roots of Yoga*. London: Penguin Classics.

MOIN, A. Azfar. 2012. *The Millennial Sovereign. Sacred Kingship and Sainthood in Islam*. New York: Columbia University Press.

RUKN AL-DĪN IBN 'ABD AL-QUDDŪS GANGOHĪ. 1311/1894. *Laṭā'if-i Quddūsī*. Edited by Ḥāfiẓ Muḥammad 'Uṯmān Quddūsī. Delhi: Maṭba'-i Mujtabā'ī.

SAKAKI, Kazuyo. 2005. "Yogico-tantric Traditions in the Ḥawḍ al-Ḥayāt". *Joumal of the Japanese Association for South Asian Studies* 17: 135-156.

Ḫilṭ or *Doṣa*?
The Interpretation of Ayurvedic Theory of *Tridoṣa* in Early-Modern Persian Texts *

Fabrizio Speziale
École des hautes études en sciences sociales – PSL University

This article examines the methods used by Muslim and Hindu scholars to translate for a Persian speaking audience the theory of the *tridoṣa*, which stands at the core of Indian medical theory. I would like to specify that I am looking at the translation of Ayurvedic materials chiefly from the reader's perspective. I am not interested in the problem of the fidelity of the translation to the original source, which is also a marginalized topic in contemporary translation studies. On the contrary, I look at the changes of meaning and the additions of new meanings determined by translation and the reflexive outcomes of translation from the reader's perspective, *i.e.* the way in which translation redefines the conceptual values of the terms of the receiving culture which are involved in translation. Therefore I am not looking at what we may call the "unintentional entropy of the text", *i.e.* changes and corruptions determined by the fact that a text may be copied, read, annotated, etc. What I am looking at is what we may call the "intentional entropy of the text" due to translation, when the shift from the original meaning is intentional and is thought to render the content coherent and meaningful for new readers. A main issue in scientific translation is not the process of textual translation in itself, but the fact that translation implies a shift of readership and allows the text to circulate among new networks of scholars who may not share the conceptual framework of the readers of the source materials.

*. I would like to thank Sreeramula Rajeswara Sarma for his comments on this text. This article is an updated version of "The Persian translation of the *tridoṣa*: lexical analogies and conceptual incongruities", published in *Asiatische Studien* 68 (3), 2014, p. 783-796. The main aim of this new version is to add some relevant references on the way the issue of the translation of the three *doṣa* was dealt with in Persian texts written by Hindu scholars.

A number of new texts dealing with Āyurveda became available for Persian-speaking readers in South Asia, from the 14th century onward. Several of these works explain the main physiological and pathological concepts of Āyurveda. Persian works on Āyurveda did not aim to discuss in depth the complex philosophical basis of the Ayurvedic doctrine; rather, they were intended to decipher and render accessible to Persian speaking physicians the therapeutic knowledge of their Indian colleagues. They show the efforts made by Muslim scholars to adapt their practices to the changing natural environment of South Asia through the assimilation of local therapeutic and drug knowledge into the Persian medical literature. Far from being an abstract endeavour, it was an empirical strategy which should allow Muslim physicians to overcome the lacunae of earlier Arabic and Persian texts which obviously did not describe in detail the lexica, drugs, diseases, etc., of the Indian environment. A parallel aspect of this process of adaptation is the fact that many Muslim scholars who wrote about Āyurveda did not translate the Sanskrit texts, but wrote rather new Persian works in which Ayurvedic materials were presented according to the models of the Persian scientific tradition. [1]

The works discussed in this article offer some examples of the genres of the new Persian texts written by Muslim scholars on Āyurveda, such as the general handbooks by Firišta and Ahl Allāh and the dictionary of the Indian *materia medica* by Riżā ʿAlī Ḫān. Although these texts set out to overcome the limits of Arabic classic works in the Indian environment, it is mainly through the lens of Greco-Arabic or Avicennian views and their lexica that the theory of the *tridoṣa* is translated and interpreted in the Persianate medical culture of South Asia. Moreover, I will suggest that this kind of translation was adopted also in the Persian medical works written by Hindu scholars, from the 17th century onward, such as the handbooks by Ladhamal ibn Bhairav and Bhagavant Dās. [2]

The prevalent method employed to translate the lexical components of the *tridoṣa* is "conservative" considering the size of the disciplinary lexicon of the receiving culture. It used the already pre-existing terms from the Arabic and Persian medical vocabularies without assimilating

1. See Speziale (2010b).

2. On Hindu physicians and Persian medical culture, see Speziale (2018: 123-163). On Persian speaking Hindu scholars, see also ʿAbd Allāh (1992); Alam and Subrahmanyam (2004); Pellò (2008, 2012); Kinra (2015).

the corresponding ones from the Sanskrit texts. [3] The terms and concepts used to translate the theory of the *tridoṣa* were thus categories constructed by an older translation, through which Muslim scholars had assimilated Hellenistic thought at the dawn of Muslim scientific studies. The use of different approaches for translating Indian terms often depends on the specific context and the use of the materials being translated. In other domains of the medical field Muslim scholars used an "extensive" approach that aims to extend the existing lexicon by integrating the Indian one, such as in the case of pharmacology where the main aim of these authors is to clarify and assimilate the local names of drugs.

Persian-speaking physicians therefore describe and comment upon the fundamental concepts of Āyurveda by using few Sanskrit terms in transliterated form. Although the original terms are sometimes provided, such as those of the subdivisions of each *doṣa* for which equivalent Persian terms do not exist, their use shows that they were not considered as fundamental elements of the translation. [4] The concept of *doṣa* is rendered through the Arabic term of *ḫilṭ* (humour, plural *aḫlāṭ*), while the three components of the *tridoṣa* (*vāta*/*vāyu*, *pitta*, *kapha*) are translated by the analogous categories of Greco-Arabic medical thought. This is only in appearance a congruous and compatible translation between these two lexica. The translation of the humoral lexicon by using equivalent terms is actually a delicate hermeneutical action that generates various ambiguities. The equivalence sought at a lexical level could not always be translated into a precise correspondence at a conceptual level, because some of the entities defined by these terms do not share the same properties. The statement of the difference and indeed incompatibility between the principles of the two traditions is actually a discourse that dates back to the *Book of Pharmacology* (*al-Kitāb al-ṣaydana*) of Abū Rayḥān

3. I am indebted to translation studies for some of the elements of the analysis in this article. On the approaches and methods of translation in the Indian context, see Chaudhuri (1999), the studies collected in the volume by Nair (2002), and the article by Stewart (2001). On translation studies, see also Schulte and Biguenet (1992); Bassnett (1980); Bassnett and Lefevere (1990, 1998); Bassnett and Trivedi (1999); Venuti (1995, 2000); Osimo (2008).

4. For instance, in the first passage translated below of the chapter on humours (*dar ḏikr-i aḫlāṭ*) of the *Dastūr al-aṭibbā'*, Firišta initially mentions the term *dōka* (for *doṣa*) but then uses the Arabic equivalent in the rest of the chapter, Firišta, *Dastūr al-aṭibbā'*, ms. Tehran Kitābḫāna-yi Malik, pers. 4497, f. 6a.

al-Bīrūnī (*fl.* fifth/eleventh century).[5] Another illustration of the difficulty of comparing Indian with Greek scientific concepts is encapsulated by the description of Indian sciences provided in the *Ā'īn-i Akbarī* of Abū al-Fażl 'Allāmī (d. 1011/1602), the historian and officer of the court of the Mughal emperor Akbar (r. 1556-1605). Abū al-Fażl begins by comparing certain notions of Hindu and Greek schools, especially concerning geographical matters, but then concedes that he could not compare the two doctrines as he had wished.[6]

The two medical theories are characterised by certain analogies that influence the way in which the Indian terms could be translated and interpreted by the authors and readers of these Persian texts. The two traditions consider the human body as comprising a certain number of elements, have a physiological doctrine based on the existence of humoral principles, and believe that the harmonisation or alteration of these principles constitutes the main factor that affects the health of the body. Efforts to conceptualise the equivalence of the theory of the elements of the two schools have also been made outside the medical domain. Dārā Šikōh (d. 1069/1659), in the first chapter of the *Majma' al-baḥrayn* in which he explains the theory of the elements, strives to show and construct the correspondence between the two views by establishing a correlation between the ether of the Indian doctrine and the divine Throne (*arš-i akbar*) of the Islamic theology.[7]

However, these viewpoints are characterised by fundamental differences concerning the quantity and the quality of the elements and the humours. The Galenic doctrine of the Muslim physicians conceives four elements, namely air, fire, water, and earth, which are considered the universal matter of creation. In contrast, Indian doctors additionally contemplate a fifth element, the ether (*ākāśa*). Further, Muslim physicians, believe that humours are four, just as the elements. These are blood (*ḫūn*, *dam*), which is hot and humid, phlegm (*balġam*), cold and wet, yellow bile (*ṣafrā'*), hot and dry, and black bile (*sawdā'*), cold and dry. In contrast, the Indian physicians have a threefold view that contemplates the wind (*vāta*,

5. Although al-Bīrūnī recognises the excellence of Indian physicians in this field, he excludes any possibility of dialogue because of the differences that exist between the two schools, Bīrūnī (1973: 7).

6. Abū al-Fażl 'Allāmī (1877: 14-16, 23, 26, 62, 66, 225).

7. See D'Onofrio and Speziale (2011: 79).

vāyu), phlegm (*kapha*, *śleṣman*), and bile (*pitta*).[8] Table 1 shows the most frequent methods used to render the three *doṣa* of Ayurvedic medicine in Persian works and explains how they were classified according to the four natural qualities of the Greco-Arabic view.

Table 1 – The Persian rendering of the three *doṣa*

Indian term	Arabic-Persian Equivalent	Natural qualities associated
vāta	*bād*	cold and dry
kapha	*balġam*	cold and wet
pitta	*talḫa* / *ṣafrā'*	hot and wet/dry

Therefore, from the point of view of Muslims, Indian physicians do not count blood among the humours, they contemplate one bile instead of two, and they consider air or wind as being both an element and a humour. The historian and physician Muḥammad Qāsim Hindūšāh Firišta (born ca. 978/1570),[9] who wrote a well-known Persian treatise on Āyurveda called the *Dastūr al-aṭibbā'*, explains the question in the following way in the chapter on the humours (*dar ḏikr-i aḫlāṭ*) of the *muqaddama* (introduction):

> Know that Indian physicians call the humour (*ḫilṭ*) *dōka* and that they explain the meaning of *ḫilṭ* in the following way: they are three, *bād*, *balġam,* and *ṣafrā',* and the well-being and corruption (*fasād*) of the seven *dhātu*[10] are based on them. They do not count *sawdā'* among the *aḫlāṭ*. They say that although it [*sawdā'*] is present in the body, it is a disease (*maraż*) and not a humour. Like the flesh (*gušt*), the blood (*ḫūn*) is an element (*juz'*) of the body, and *sawdā'* is the burnt blood (*ḫūn-i sūḫta*) that has combined itself with *bād* [which is] cold (*sard*) and dry (*ḫušk*). It takes a dark colour because when the blood combines with the wind, it becomes cold, dry, and black.[11]

8. On their properties, see the first chapter of the *Sūtrasthāna* (1.57-61) of the *Carakasaṃhitā*, Caraka (2011: 205).

9. Firišta was born in Iran and grew up in the Deccan where he served at the court of sultan Ibrāhīm ʻĀdil Šāh II (r. 1580-1627) of Bijapur.

10. The seven *dhātu* (chyle, blood, muscles, fat, bones, marrow, and semen) are described by Firišta in another chapter of the *muqaddama* of the *Dastūr al-aṭibbā'*.

11. Firišta, *Dastūr al-aṭibbā'*, ms. Tehran Kitābḫāna-yi Malik, pers. 4497, f. 6a; ms. Copenhagen, Det Kongelige Bibliotek, pers. XXII, f. 4a-4b. On Firišta's *Dastūr al-aṭibbā'*, see also Speziale (2010b: 420-421).

For Firišta, as for other Muslim authors, it is thus important to understand the reasons for the differences in the two schools and to consider how the categories of the Muslim view, which are missing from the Indian perspective, could nonetheless be conceptualised according to the latter. Firišta's reasoning about *sawdā'* seems to imply a reification of the concept. He refers to the view of Indian physicians about this humour, whereas the concept of *sawdā'* is absent from Ayurvedic thought. According to Firišta, *sawdā'* is hence a burnt compound of blood and air, an interpretation also referred to in Riżā 'Alī Ḫān's *Taḏkira al-hind*, a Persian dictionary of Indian drugs that includes a first part on the principles of Ayurvedic medicine and pharmacology. [12] Neither Firišta nor Riżā 'Alī Ḫān specifies the concept of the Ayurvedic thought to which they are referring. However, it is probably not too difficult to identify it, since the combination of the harmful effects of wind and blood, called *vāta-rakta*, represents a well-known etiological factor in Ayurvedic physiopathology. [13] At the same time, this "Indian" explanation of *sawdā'* as the cold and dry product of a combustion concurred with how Muslim physicians viewed this substance. Another author that attempted to explain these differences was Šāh Ahl Allāh (d. 1190/1776), who wrote the *Takmila-yi hindī*, a text on Indian medicine, and who was the brother of Šāh Walī Allāh (d. 1176/1762), the well-known theologian and Sufi of Delhi. [14] Šāh Ahl Allāh says that Indian physicians "do not count blood as a humour, because it is a constituent (*muqawim*) of the body, nor *sawdā'* in which is the blood and which is in the blood. Instead, they count *bād* among the precepts (*aḥkām*) and signs (*āṯār*)." [15] Ahl Allāh therefore agrees with Firišta both about the status of blood and about its connection with *sawdā'*.

Let us now examine in more detail how the characteristics of the three *doṣa* of the Indian doctrine are presented in these Persian texts. Some authors specify the associations between the humours and elements. For example, Riżā 'Alī Ḫān writes that Ayurvedic *balġam* is an aquatic substance

12. Riżā 'Alī Ḫān (1353/1935, vol. 1: 11). The *Taḏkira al-hind*, known also as *Yādgār-i Riżā'ī*, was completed around 1237/1821-22 in Hyderabad (Deccan). It is based on a text written in Arabic by Riżā 'Alī Ḫān's father, Maḥmūd 'Alī ibn Ḥakīm Ḥażrat Allāh, which was completed and translated into Persian by the son.

13. On this subject, see for example the fifth chapter of the *Cikitsāsthāna* (5.1-17) of the *Suśrutasaṃhitā*, Suśruta (1911, vol. 2: 297-304).

14. On Šāh Ahl Allāh, see Speziale (2010a: 59-60).

15. Šāh Ahl Allāh. *Takmila-yi hindī*, ms. Hyderabad, Andhra Pradesh Oriental Manuscript Library and Research Institute, pers. 403, f. 2a.

(*ābī*), Ayurvedic *ṣafrā'* is related to fire (*ātašī*), while *bād* is associated with air. [16] Avicennian physicians establish similar connections between *balġam* and the element water as well as between *ṣafrā'* and the element fire. Despite this, the second association does not imply a precise equivalence between the natural qualities associated with these substances in the two traditions.

The term used to translate *vāta* is the Persian *bād* (wind, air), which is derived from the Middle Persian *vāt* and Avestan *vāta*. Firišta describes the characteristics of *bād* and emphasises the centrality of its role in pathology in the following manner:

> Know that they consider *bād* as cold, dry, light (*sabuk*), rough (*durušt*), and subtle (*laṭīf*); it moves a lot, is quick (*sarīʿ*), and is capable of stimulating (*muḥarrik*) the other humours. They say that *bād* is a compound (*murakkab*) of *balġam* and *ṣafrā'* and that it supports their movement (*ḥarakat*). During health and disease, its action (*ʿamal*) is always more important than that of the other humours and it can move in the whole body in the blink of an eye. [17]

Firišta's reconstruction of the Indian doctrine therefore contemplates the idea that *bād* is a product of the two other humours. Muḥammad Akbar Arzānī (d. 1134/1722 ca), another well-known physician, gives a similar explanation, although he changes one of the elements. [18] According to Arzānī, *bād* is a vapour generated (*mutawallid mīšawad*) by the humours, especially by *balġam* and *sawdā'*. [19] However, this interpretation is rejected by Riżā ʿAlī Ḫān, who says that *bād* is the foundation (*asās*) of the other humours and that it is not produced by the other elements (*ʿunṣur*), a view closer to that of Ayurvedic sources. Riżā ʿAlī Ḫān also indicates the main parts (*maqām-i aṣlī*) of the body associated with *bād*: the waist (*kamar*), rectum, navel, heart, and throat. [20]

Muslim physicians thus classify Ayurvedic *bād* as a cold and dry substance. As a result, the nature of this humour is exactly the opposite of that of the element *bād* in the Avicennian doctrine, where it is considered

16. Riżā ʿAlī Ḫān (1353/1935, vol. 1: 11).

17. Firišta, *Dastūr al-aṭibbā'*, ms. Tehran, Kitābḫāna-yi Malik, pers. 4497, ff. 6a-6b; ms. Copenhagen, Det Kongelige Bibliotek, pers. XXII, f. 4b.

18. On Akbar Arzānī, see Speziale (2011).

19. Arzānī discusses this topic in the *Mīzān al-ṭibb*, a handbook of Avicennian medicine (Arzānī 1268/1851: 3).

20. Riżā ʿAlī Ḫān (1353/1935, vol. 1: 11-12).

as hot and humid, such as blood. In the introduction of the *Takmila-yi hindī*, Šāh Ahl Allāh attempts to clarify the question of the ambivalence of *bād* in the Indian doctrine, explaining that the humour of medical physiology does not correspond to the element air and that the qualities of *bād* may vary from its original temperament because of the interactions with other principles:

> What is meant by *bād*, that they count [also] among the elements (*arkān*), are the particles of air (*ajzā'-i rīḥī*) that detach themselves after the digestion of food. The basic temperament (*mizāj-i aṣlī*) of *bād* is cold (*sard*) and dry (*ḫušk*); however, it becomes hot when it mixes with heat (*garmī*), cold with coldness, wet with moisture (*tarī*), and dry with dryness. [21]

The basic qualities of Ayurvedic *bād* correspond therefore to those that in Avicennian theory are attributed to black bile (*sawdā'*). In this regard, it should be considered that *sawdā'* was also regarded as a harmful substance according to Muslim physicians, because it was the final and deteriorated product of the generation and coction of the humours through digestion. [22] Riżā 'Alī Ḫān clearly states that this type of interpretation, namely assimilating the qualities of Ayurvedic *bād* with those of *sawdā'* rather than those of the element air, was present among the physicians, although apparently only some of them: "Some interpret (*ta'bīr mīkunand*) *sawdā'* by the name of *bād* but this opinion (*qawl*) is weaker." [23] Other sources do clearly refer to the analogy, if not the equivalence, between Ayurvedic *bād* and *sawdā'*. The analogy between the symptoms of *bād* and those of *sawdā'* is clearly evoked in Šihāb al-Dīn Nāgawrī's *Šifā' al-maraż*, written in 790/1388, a treatise in verses that presents the most important attempt to combine Muslim and Indian views about bodily humoral pathology. [24] In 1056/1647, Nūr al-Dīn Muḥammad Širāzī completed the *'Ilājāt-i Dārā Šikōhī* a medical encyclopaedia which includes a chapter on the analysis of the pulse according to the Indian physicians. Nūr al-Dīn explains that when the movement (*raftār*) of the pulse resembles that of the snake (*mār*), Indian physicians consider it as a symptom of the increase of the black

21. Šāh Ahl Allāh, *Takmila-yi hindī*, ms. Hyderabad, Andhra Pradesh Oriental Manuscript Library and Research Institute, pers. 403, f. 2a.

22. On the humours in the Greco-Arabic doctrine, see Afkhami (2004).

23. Riżā 'Alī Ḫān (1353/1935, vol. 1: 11).

24. Nāgawrī (1295/1878-79: 5-6), see Speziale (2014). Šihāb al-Dīn Nāgawrī was the author of another medical work, the *Šifā al-Ḫānī*, written for the sultan of Gujarat, Muẓaffar Šāh (r. 1407-1411).

bile (*bisyār-i sawdā'*). In Śārṅgadhara's *Śārṅgadharasaṃhitā* (13th or 14th century), the oldest Sanskrit treatise including a chapter on the pulse, the increase of *vāta* is indeed associated with the movement of the snake. [25] Nūr al-Dīn's translation clearly shows that he regards *vāta* and *sawdā'* as interchangeable concepts and that in this passage he considers the conceptual translation of *vāta* by *sawdā'* more coherent than the word-by-word translation by *bād*. [26]

This view is shared by Ladhamal ibn Bhairav a Hindu physician who lived during Awrangzeb's reign (r. 1658-1707) and wrote the *Baḥr al-fawā'id* a Persian medical work arranged according to the order of the *Mādhava-nidāna* of Mādhava (around 8th century), a well-known Sanskrit treatise on diagnostic. [27] Ladhamal ibn Bhairav studied with Muslim teachers and explains to have based his book on both Indian and Muslim sources (*intiḫāb-i kutub ahl-i hind wa yūnān*). [28] The introduction (*muqaddima*) of the book includes a paragraph (*faṣl*) on the "three humours" (*aḫlāṭ ṯalāṯa*), namely *bād, ṣafrā/talḫa* and *balġam*, where the term *amrāż-i sawdā'i* (black-bile diseases) is used to refer to the disorders caused by *bād*. [29]

The translation of *pitta* is also problematic, and Persian-speaking physicians do not agree on how it should be rendered into Persian. The following is Firišta's definition of the qualities of bile:

> According to Indian doctors, *ṣafrā'* is hot (*garm*), wet (*tar*), fluid (*raqīq*), sour (*ḥād*), quick, and light (*sabuk*). Some say that from it come all the organs associated with fire [...] and according to Vāgbhaṭa, the Indian scholar (*hindawī muḥaqqiq*), it is the residue of blood. [30]

Firišta translates *pitta* by using the Arabic term *ṣafrā',* which in the Avicennian doctrine refers specifically to the yellow form of the bile. Other works also translate *pitta* as *ṣafrā'*, such as Riżā 'Alī Ḫān's *Taḏkira al-hind* and

25. Śārṅgadhara (2003: 14-15).

26. Nūr al-Dīn Šīrāzī, *'Ilājāt-i Dārā Šikōhī*, ms. Tehran, Kitābḫāna-yi Majlis, pers. 6224, p. 425. On Šīrāzī's work, see Speziale (2010c).

27. See Mādhava (1987).

28. Ladhamal ibn Bhairav, *Baḥr al-fawā'id*, ms. London, Wellcome Trust Library, pers. 88, f. 3a. Ladhamal ibn Bhairav refers to having been a student of Abū al-Fatḥ, the author of the *Dār al-šifā'-i Awrang-šāhī*, see below.

29. Ladhamal ibn Bhairav, *Baḥr al-fawā'id*, ms. London, Wellcome Trust Library, pers. 88, f. 11b.

30. Firišta, *Dastūr al-aṭibbā'*, ms. Tehran Kitābḫāna-yi Malik, pers. 4497, f. 11b; ms. Copenhagen, Det Kongelige Bibliotek, pers. XXII, f. 9a.

Sayyid Murād Alī's *Ṭibb-i murād al-šifā'*, a treatise written in 1193/1779.[31] The *Maḫzan al-'ulūm*, a 19th-century compact encyclopeadia of sciences by the Hindu scholar Vraja Mōhana does also use *ṣafrā'* to refer to *pitta* in the chapter on medicine.[32] According to Firišta, Ayurvedic *ṣafrā'* is a hot and humid substance. Its qualities therefore do not correspond to those of Avicennian *ṣafrā'* because Muslim physicians believe that yellow bile is hot and dry.

The qualities of Ayurvedic *ṣafrā'* correspond therefore to those ascribed to blood in Avicennian tradition. At the same time, some authors were not completely in agreement with Firišta, such as Riżā 'Alī Ḫān, who specified that the temperament (*mizāj*) of Ayurvedic *ṣafrā'* can be hot and wet or dry. Otherwise, the description of the qualities of *ṣafrā'* presented by Riżā 'Alī Ḫān agrees with that of Firišta in that bile is the residue of blood, is associated with fire, and is light and quick, although Riżā 'Alī Ḫān adds that it also emanates a bad smell.[33]

Other authors do not adopt this translation, probably in order to avoid the ambiguity with the yellow bile of the Greco-Arabic doctrine. Another way to translate *pitta* is by using the Persian term *talḫa*, which also means "bile", without however indicating only one form of this humour. Šāh Ahl Allāh uses the term *talḫa* in the *Takmila-yi hindī*, in which he explains that it is hot and wet.[34] Therefore, he uses a different term but at a conceptual level agrees with Firišta's definition of the quality of Ayurvedic bile. Similarly, other texts use the term *talḫa*, *e.g.* Šihāb al-Dīn Nāgawrī's *Šifā' al-maraż*, where its qualities oscillate between dry and wet,[35] Qāsim ibn Quṭb ibn Ya'qūb's *[Kitāb-i] Sulaymān-šāhī* (written in 902/1496-7),[36] Šayḫ Bīnā ibn Ḥasan's *Ḫulāṣa-yi Bīnā* (of 996/1588),[37] and Abū al-Fatḥ's *Dār al-šifā'-i Awrang-šāhī* (of 1081/1670).[38] The same translation is used by the

31. Murād Alī, *Ṭibb-i murād al-šifā'*, ms. London, Wellcome Library, pers. 526.

32. Vraja Mōhana (1867: 86).

33. Riżā 'Alī Ḫān (1353/1935, vol. 1: 12).

34. Šāh Ahl Allāh. *Takmila-yi hindī*, ms. Hyderabad, Andhra Pradesh Oriental Manuscript Library and Research Institute, pers. 403, f. 2a.

35. Nāgawrī (1295/1878-79: 5).

36. Qāsim ibn Quṭb ibn Ya'qūb Ḥakīm, *[Kitāb-i] Sulaymān-šāhī*, ms. Hyderabad, Andhra Pradesh Oriental Manuscript Library and Research Institute, pers. 329.

37. Bīnā ibn Ḥasan, *Ḫulāṣa-yi Bīnā*, ms. London, Wellcome Library, pers. 601. Šayḫ Bīnā ibn Ḥasan's family came from the Punjab and he was one of the physicians associated with Akbar's court.

38. The author dedicated his work to the Mughal emperor Awrangzeb (r. 1658-1707).

Brahmin Bhagavant Dās in the *Dawā al-'ilal* a treatise dealing chiefly with pathology and treatment of which a 18th century copy is preserved. [39] The translator Ānand Rām uses the term *talḫa* in his *Rāḥat al-faras*, a Persian adaptation of the *Aśvacikitsita*, a Sanskrit work on the horse and its treatment attributed to Nakula. It is unclear if the translator was Ānand Rām Muḫliṣ (d. 1164/1751), the well-known Persian poet and author of the Persian lexicographic work *Mir'āt al-iṣṭilāḥ*. [40]

Furthermore, certain scholars use both terms to refer to Ayurvedic bile in their texts, such as Ladhamal ibn Bhairav in the *Baḥr al-fawā'id*. The way this Hindu scholar translates *pitta* by using both *talḫa* and *ṣafrā* (and the derived adjective *ṣafrāwī,* "bilious") in the paragraph on the three humours (*aḫlāṭ ṭalāṭa*) clearly indicates that he considers these terms as conceptually equivalent and interchangeable. [41] The choice of using two terms to translate the same notion is neither clearly stated in this text, which implies that its readers should have been well-aware of the fact that different terms in this case did not imply a conceptual shift. Another author, Sayyid Mīr Ḥaydar 'Alī Dihlawī, who wrote the *Šifā' al-nās*, did not use any of these translations for *pitta* but uses the Persian term *garm* (hot), which he explains as the "heat" generated by the element fire (*ātaš*). [42]

On the contrary, the conceptual translation of *kapha* does not raise the same problems as those of *vāta* and *pitta*. The term used is the Arabic *balġam* which is probably derived from the Greek *flegma*. In this case, the translation of *kapha* as *balġam* also implies a similarity between the properties of those substances designated by these terms. The natural qualities that the Muslim physicians associate with *kapha*, cold and wet, are the same as those of Avicennian *balġam*. Firišta writes that:

> According to the view of the Indians, *balġam* is the residue (*fażla*) of chyle (*kīlūs*) and its nature (*ṭabī'at*) is cold, wet (*tar*), and salted

39. Like his colleagues, Bhagavant Dās uses *bād* and *balġam* to refer to the other two humours of Ayurvedic medicine, for instance in the chapter on fevers (*tab*), Bhagavant Dās Brahman, *Dawā al-'ilal*, ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, supplément persan 1167, f. 3b. This manuscript was copied in the 18th century according to Blochet (1912: 115).

40. Ānand Rām, *Rāḥat al-faras*, ms. London, British Library, Or. 5762, ff. 18b-19a. On Ānand Rām Muḫliṣ, see 'Abd Allāh (1992: 150-168); Pellò (2008).

41. Ladhamal ibn Bhairav, *Baḥr al-fawā'id*, ms. London, Wellcome Trust Library, pers. 88, ff. 10a-11b.

42. Mīr Ḥaydar 'Alī Dihlawī, *Šifā al-nās*, ms. London, Wellcome Library, pers. 289, f. 2a. The date of the composition of this work is not known.

> (*šūr*) [...], its movement is moderate (*qalīl al-ḥarakat*), and it is soft (*mulāyim*) and viscous (*lazaj*). [43]

For Firišta Ayurvedic phlegm is salty while according to Riżā ʿAlī Ḫān a distinction should be made between the raw and the cooked form of Ayurvedic phlegm:

> *Balġam* is the residue (*fażla*) of chyme (*kaimūs*) and [is associated with] water [...] Its cooked (*puḫta*) [form] is sweet, white, heavy, oily, and stuck like resin. Its raw (*ḥām*) [form] is a little salty and its temperament is cold and wet. [44]

These examples illustrate clearly the main lexical and conceptual features of the Persian translation of the *tridoṣa* mentioned earlier in this article. The basic terms and categories of the Indian doctrine are integrated into Persian texts through the analogous terms of the Arabic-Persian scientific lexicon rather than by adding new Indian words to this lexicon. In this Persianised version of the *tridoṣa*, *vāta* becomes *bād* and *kapha* becomes *balġam*, while *pitta* becomes either *ṣafrāʾ* or *talḫa* and, in one instance, *garm*. This is an intentional and shared approach, it is not a constraint imposed by the linguistic or social context. The term *kaf* (foam, phlegm) existed in Persian, while terms such as *dōša*, *wāta* (also *bāt*), *dhātū*, *pittā*, *slēšmā,* and *rakta* that existed in Urdu may have been used in the spoken language as well as in the interactions among scholars, which was certainly one way through which Muslims acquired knowledge of Indian scientific materials. [45] It is important to remark that in the other direction of the exchanges, the *Hikmatprakāśa* of Mahādevadeva, a Sanskrit text on Avicennian medicine written in 1773-34, adopts the opposite approach of including many Arabic and Persian words in *nagārī* script, especially with regard to the humoral lexicon. [46] Instead, the approach of these Persian treatises on Āyurveda is more comparable to the way in which certain Persian texts on Hinduism and Vedanta, such as the Dārā Šikōh's *Majmaʿ al-baḥrayn*, freely use Islamic terms and concepts to translate the Indian doctrine, even at the risk of forcing the analogy. [47]

43. Firišta, *Dastūr al-aṭibbāʾ*, ms. Tehran, Kitābḫāna-yi Malik, pers. 4497, ff. 9b-10a; ms. Copenhagen, Det Kongelige Bibliotek, pers. XXII, f. 7b.

44. Riżā ʿAlī Ḫān (1353/1935, vol. 1: 12).

45. For instance, both Firišta and Šihāb al-Dīn Nāgawrī studied with Hindu teachers; see also Speziale (2010b: 419-420).

46. See Meulenbeld (2012a; 2012b).

47. See D'Onofrio and Speziale (2011: 20, 58-61).

As we have seen, the use of homologous terms did not lead to the formulation of conceptual equivalences, except in the case of *balġam*. Furthermore, lexical analogies generate conceptual asymmetries. Although *pitta* can be translated by using homologous technical terms such as *ṣafrā'* and *talḫa*, the qualities that Firišta and Ahl Allāh assign to Ayurvedic bile do not match those of either of the two forms of bile of the Avicennian tradition, but rather those of blood. The properties of Ayurvedic *bād* are even contrary to those of air in the Avicennian doctrine and rather closer to those of *sawdā'*. The terms of the Indian physiology can be reduced to those of the corresponding Persian lexicon; however, the corresponding concepts cannot be treated in the same way. Although the translation is composed of translatable elements, the product is dissonant because it does not retain the relationship between the *signifiant* and the *signifié* in the technical vocabulary of the receiving culture. For the humoral terminology, the problem clearly derives from the close relationship between terms and doctrine. Technical terms are not neutral; rather, they are characterised by established conceptual values. The use of *talḫa* and *garm* instead of *ṣafrā'* can thus be interpreted as an attempt to use a less characterised and more flexible term at a conceptual level.

However, such ambiguities were not unsolvable. The solution proposed by these texts is rather evident, that is to say, to redefine the conceptual value of the term and of the associated category. The Persian translation of the *tridoṣa* therefore is not based on the extension of the lexicon, but rather on the extension of the conceptual value of the categories of the receiving culture and of its technical lexicon. The ambiguities generated by translating based on lexical analogies are thus resolved through the attribution of new values to known categories and terms. Table 2 recapitulates the main aspects involved in this approach: a) the deconstruction of the Indian doctrine in elements considered as analogous by translators, b) the translation of such elements, c) the reconstruction of the original theory from the translated concepts, and d) the extension of the conceptual field of the Persian terms involved in the translation.

In the Indo-Persian medical lexicon, *bād* and *ṣafrā'* therefore become polysemic terms and categories. In the Persian texts on Āyurveda, *bād*, *ṣafrā',* and *ḫūn* define new concepts, whose characteristics differ from those usually associated with such principles in the rest of the Persian and Arabic literature. In terms of medical practices, this means that Muslim

Table 2 – The method of translation: deconstruction and reconstruction of the humoral lexicon

a) Deconstruction of the theory into analogous elements (humours) at a lexical level

↓

b) Translation of the analogous elements

↓

c) Reconstruction of the theory from the translated elements

↓

d) Extension of the semantic field of Persian terms and categories

physicians and readers of these texts needed to avoid confusing these concepts with the conventional meanings of the same terms, as this would obviously have led to erroneous and dangerous consequences in the diagnosis and treatment of a disease. Interpretation indeed plays a central role in the Muslim reading of certain notions of the Indian doctrine, such as in the case of *pitta* and the inference of its qualities. As seen in the passages above, one of the main concerns of the Muslim physicians is to define the nature of the three *doṣa* based on the four natural qualities (hot, cold, wet, and dry) of the Greek doctrine. However, a description such as that given in the *Carakasaṃhitā* actually does not clearly specify if *pitta* is wet or dry. [48] Muslim physicians were forced to infer this quality from the other properties of this substance. Therefore, the authors of these texts were not always in agreement on how certain concepts should be interpreted, for example if *pitta* was wet or both wet and dry, or if there was an analogy between *sawdā'* and *bād*.

The interpretative action is obviously the basis for the reconstruction of the role assigned to *sawdā'* in a view that *a priori* does not contemplate the same substance. Moreover, the interpretation is complicated by the fact that the concepts of bodily humours used to translate the Indian ones were themselves constructed categories derived by deductive means of

48. *Sūtrasthāna*, 1.60, Caraka (2011: 205).

reasoning, since humours, except for blood, are not tangible entities that can be directly observed by physicians. Their actions and modifications inside the body must be inferred from other factors, such as the symptoms of a disease and the diagnostic reasoning. Therefore, the translation of the *tridoṣa* also involved examining the meaning of some of the main conceptual categories of the Muslim view and the way in which these could be used to translate the other as well as to explain the changes undertaken by the temperament of bodies in different climatic conditions such as those in India. This climatic explanation is actually presented by Muslim physicians as one of the reasons for studying local learning. [49]

This type of translation shows that the terms and concepts of the humoral doctrine were not static elements defined by the immutable criteria of the classic texts. Instead, they were dynamic and flexible terms that allowed authors to use the same words by changing the semantic register. Notwithstanding the conceptual dissonance, none of these authors thought it necessary to change the approach and to adopt systematically Indian terms rather than their Arabic-Persian equivalents for fear that this could contradict the canonical definitions of the humours given by classic Avicennian authors. In other words, Muslim writers have not set out to differentiate radically their terms and concepts from those of their Indian colleagues, particularly through the adoption of different terms from those of the Avicennian lexicon. At the same time, we should consider this issue from the point of view of Hindu authors, translators and readers. Was this type of translation coherent and acceptable to the networks of Hindu authors and readers of Persian medical and scientific texts that emerged from 17th century onwards? How do they perceive the deviation from the original meaning of the term determined by translation, as well as the new epistemic and hermeneutic possibilities opened by the interpretation of translated materials through the lexicon of target culture? In fact, the Hindu scholars of the Mughal epoch who write medical texts in Persian do not seem to revolutionize the method of translating the three *doṣa*. On the contrary, they assimilate and consolidate the system

49. For instance, in the preface of his work, Firišta specifies that one of the reasons he wrote it was the fact that his "Muslim friends who live in these areas have no information about the great alterations of the seasons and the climate of this country", Firišta, *Dastūr al-aṭibbā'*, ms. Tehran, Kitābḫāna-yi Majlis, pers. 5521/1: 1-2. The classification of Indian scholars of the six seasons and their effects on bodily humours is one of the subjects explained in Persian texts that deal with Indian medicine, such as the *Dastūr al-aṭibbā'*.

used by their Muslim colleagues. In this approach to translation based on lexical homologies, terms such as *bād* and *ṣafrā'* can be easily stripped of their usual conceptual identities and dressed in new Ayurvedic clothes, providing new concepts that also aim to interpret the changes in the temperament of the body determined by the Indian climate. The Persian translation of the *tridoṣa* is therefore a process that "indianises" the Persian medical lexicon by adding local conceptual values to established scientific terms and categories.

References

'Abd Allāh, Sayyid. 1992. *Adabiyāt-i fārsī men hindūon kā ḥiṣṣa*. Anjuman-i Taraqqī-i urdū. New Delhi.

Abū al-Fatḥ, Čištī (Ḫayrī ?) *Dār al-šifā'-i Awrang-šāhī*. Ms. Delhi, Jāmi'a Hamdard, pers. 1973.

Abū al-Fażl 'Allāmī. 1877. *Ā'īn-i Akbarī*. Ed. by H. Blochmann. Vol. 2. Calcutta.

Afkhami, Amir Arsalan. 2004. "Humoralism". In: *Encyclopaedia Iranica*. Vol. XII (6), p. 566-570. URL: `http://www.iranicaonline.org/articles/humoralism-1` (visited on 09/20/2014).

Alam, Muzaffar and Sanjay Subrahmanyam. 2004. "The Making of a Munshī". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24.2: 61-72.

Ānand Rām. *Rāḥat al-faras*. Ms. London, British Library, Or. 5762.

Arzānī, Muḥammad Akbar. 1268/1851. *Mīzān al-ṭibb*. Kanpur.

Bhagavant Dās Brahman. *Dawā al-'ilal*. Ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, supplément persan 1167.

Behl, Aditya. 2002. "Premodern Negotiations. Translating between Persian and Hindavi". In: *Translation, Text and Theory. The Paradigm of India*. Ed. by R.B. Nair. New Delhi: Sage Publications, p. 89-100.

Bassnett, Susan. 1980. *Translations Studies*. London: Methuen. [3rd ed., London: Routledge, 2002].

Bassnett, Susan and André Lefevere, eds. 1990. *Translation, History, and Culture*. London: Pinter.

— eds. 1998. *Constructing cultures. Essays on Literary Translation*. Clevedon: Multilingual Matters.

Bassnett, Susan and Harish Trivedi. 1999. *Post-colonial Translation. Theory and Practice*. London and New York: Routledge.

Bīnā ibn Ḥasan. *Ḫulāṣa-yi Bīnā*. Ms. London, Wellcome Trust Library, pers. 601.

Bīrūnī. 1973. *al-Kitāb al-ṣaydana. Al-Biruni's Book on Pharmacy and Materia Medica. Arabic edition and English translation*. Ed. by Hakim Mohammed Said. Karachi: Hamdard.

BLOCHET, Edgar. 1912. *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale*. Vol. II. Paris.

CARAKA. 2011. *Carakasaṃhitā. Traité d'Āyurveda*. Vol. I: *Le Livre des Principes (Sūtrasthāna) & Le Livre du Corps (Śārīrasthāna)*. Ed. and transl. by Michel ANGOT. Paris: Les Belles Lettres.

CHAUDHURI, Sukanta. 1999. *Translation and Understanding*. New Delhi: Oxford University Press.

DAS, Samantak. 2002. "Multiple Identities. Notes towards a Sociology of Translation". In: *Translation, Text and Theory. The Paradigm of India*. Ed. by R.B. NAIR. New Delhi: Sage Publications, p. 35-45.

D'ONOFRIO, Svevo and Fabrizio SPEZIALE, eds. 2011. *La congiunzione dei due oceani (Majma' al-baḥrayn by Dārā Šikōh)*. Milan: Adelphi.

FIRIŠTA, Muḥammad Qāsim. *Dastūr al-aṭibbā'*. Ms. Tehran, Kitābḫāna-yi Malik, pers. 4497; Ms. Téhéran, Kitābḫāna-yi Majlis, pers. 5521/1; Ms. Copenhagen, Det Kongelige Bibliotek, pers. XXII.

FLOOD, Finbarr B. 2009. *Objects of Translation. Material Culture and Medieval "Hindu-Muslim" Encounter*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

KINRA, Rajeev. 2015. *Writing Self, Writing Empire. Chandar Bhan Brahman and the Cultural World of the Indo-Persian State Secretary*. Oakland: University of California Press.

LADHAMAL IBN BHAIRAV. *Baḥr al-fawā'id*. Ms. London, Wellcome Trust Library, pers. 88.

MĀDHAVA. 1987. *Mādhava Nidānam (Roga Viniścaya) of Mādhavakara. A Treatise on Āyurveda. Text with English Translation, Critical Introduction and Appendices*. Ed. by K.R. Srikanta MURTHY. Varanasi: Chaukhambha Orientalia.

MEULENBELD, Jan. 2012a. "Mahādevadeva's *Hikmatprakāśa*. A Sanskrit Treatise on Yūnānī Medicine. Part I: Text and Commentary of Section I with an Annotated English translation". *eJournal of Indian Medicine* 5.2: 93-133.

— 2012b. "Mahādevadeva's *Hikmatprakāśa*. A Sanskrit Treatise on Yūnānī Medicine. Part II: Text and Commentary of Selected Verses from Section II with an Annotated English Translation". *eJournal of Indian Medicine* 5.2: 135-294.

MĪR ḤAYDAR 'ALĪ DIHLAWĪ. *Šifā' al-nās*. Ms. London, Wellcome Trust Library, pers. 289.

MURĀD ALĪ, ibn Sayyid 'Abd al-'Azīz. *Ṭibb-i murād al-šifā'*. Ms. London, Wellcome Trust Library, pers. 526.

NAIR, Rukmini Bhaya, ed. 2002. *Translation, Text and Theory. The Paradigm of India*. New Delhi: Sage Publications.

NĀGAWRĪ, Šihāb al-Dīn. 1295/1878-79. *Šifā' al-maraż*. Bombay.

OSIMO, Bruno. 2008. "Meaning in Translation. A Model Based on Translation Shifts". *Linguistica Antverpiensia, New Series – Themes in Translation Studies* 7: 209-226.

PELLÒ, Stefano. 2008. "Hindu Persian Poets". In: *Encyclopaedia Iranica*. URL: http://www.iranicaonline.org/articles/hindu-persian-poets (visited on 07/01/2014).

— 2012. *Ṭūṭiyān-i Hind. Specchi identitari e proiezioni cosmopolite indo-persiane (1680-1856)*. Firenze: Società Editrice Fiorentina.

QĀSIM IBN QUṬB IBN YA'QŪB ḤAKĪM. *[Kitāb-i] Sulaymān-šāhī*. Ms. Hyderabad, Andhra Pradesh Oriental Manuscript Library and Research Institute, pers. 329.

RIŻĀ 'ALĪ ḪĀN. 1353/1935. *Taḏkira al-hind*. 2 vols. Hyderabad.

ŠĀH AHL ALLĀH. *Takmila-yi hindī*. Ms. Hyderabad, Andhra Pradesh Oriental Manuscript Library and Research Institute, pers. 403.

ŚĀRṄGADHARA. 2003. *Śārṅgadhara-saṃhitā. A Treatise on Ayurveda*. Ed. and transl. by K.R. Srikantha MURTHY. Jaikrishnadas Ayurveda Series 58. Varanasi: Chaukhambha Orientalia.

SCHULTE, Rainer and John BIGUENET. 1992. *Theories of Translation. An Anthology of Essays from Druden to Derrida*. Chicago and London: University of Chicago Press.

ŠĪRĀZĪ, Nūr al-Dīn. *'Ilājāt-i Dārā Šikōhī*. Ms. Tehran, Kitābḫāna-yi Majlis, pers. 6224.

SPEZIALE, Fabrizio. 2010a. *Soufisme, religion et médecine en Islam indien*. Paris: Karthala.

— 2010b. "Les traités persans sur les sciences indiennes : médecine, zoologie, alchimie". In: *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods*. Ed. by D. HERMANN and F. SPEZIALE. Berlin: Institut Français de Recherche en Iran and Klaus Schwarz Verlag, p. 403-447.

— 2010c. "The Encounter of Medical Traditions in Nūr al-Dīn Šīrāzī's *'Ilājāt-i Dārā Šikōhī*". *eJournal of Indian Medicine* 3.2: 53-67.

— 2011. "Arzāni, Moḥammad Akbar". *Encyclopaedia Iranica*. Ed. by E. YARSHATER. URL: http://www.iranicaonline.org/articles/mohammad-akbar-arzani (visited on 09/20/2014).

— 2014. "A 14th Century Revision of the Avicennian and Ayurvedic Humoral Pathology. The Hybrid Model by Šihāb al-Dīn Nāgawrī". *Oriens* 42.3-4: 514-532.

— 2018. *Culture persane et médecine ayurvédique an Asie du Sud*. Leiden and Boston: E.J. Brill.

STEWART, Tony K. 2001. "In Search of Equivalence. Conceiving Muslim-Hindu Encounter through Translation Theory". *History of Religions* 40.3: 260-287.

SUŚRUTA. 1907-1916. *Suśrutasaṃhitā. An English Translation of the Sushruta Samhita. Based on original Sanskrit Text*. Ed. by Kaviraj K. BHISHAGRATNA. 3 vols. Calcutta.

VENUTI, Lawrence. 1995. *The Translator's Invisibility. A History of Translation*. London: Routledge.

— ed. 2000. *The Translation Studies Reader*. London and New York: Routledge.

VRAJA MŌHANA. 1867. *Maḫzan al-'ulūm*. No place.

— IV —

MODÈLES CULTURELS :
ÉCRIRE, TRADUIRE, TRANSPOSER

*

CULTURAL MODELS :
WRITING, TRANSLATING, TRANSPOSING

Deux traducteurs sur la Route de la Soie
Traduction et réécriture du sanscrit en chinois

Jean-Noël Robert
Collège de France

La séparation géographique alliée à un grand éloignement historique a longtemps mené les Occidentaux qui se sont occupés du bouddhisme à des attitudes contradictoires lorsqu'ils ont commencé l'étude de la progression vers l'est de cette doctrine indienne. Soit qu'en regardant de l'extrémité européenne de l'Eurasie, un effet de perspective leur ait montré l'Inde et la Chine comme situées dans un même horizon lointain aux frontières mal définies ; leur simple non-appartenance à la culture européenne les fait alors se confondre dans une zone floue où les limites internes importent peu. Si une telle attitude était par la force des choses répandue aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles même dans les milieux érudits, en raison de l'insuffisance des sources et des connaissances philologiques encore généralement superficielles, elle s'est rapidement estompée dans ces mêmes milieux, mais est encore très vivace dans le monde des pratiquants occidentaux du bouddhisme, où l'on cultive souvent même de façon délibérée l'éclectisme doctrinal et rituel. Soit que l'on adopte une attitude moins indulgente : elle consiste à considérer toute la tradition de langue chinoise qui s'est constituée à partir du milieu du II^e^ siècle de notre ère jusqu'à son achèvement, pour l'essentiel, au VII^e^ siècle, comme une longue série de malentendus provoqués par des traductions viciées en leur fondement même en raison de l'incompatibilité des langues, du défaut de connaissances grammaticales, de l'insuffisance de vocabulaire. On la retrouve chez des érudits qui, sans être spécialistes du bouddhisme, l'avaient cependant étudié attentivement, comme le père Henri de Lubac, mais aussi chez des spécialistes contemporains des études indiennes, dont l'un des représentants les plus connus écrivait encore il y a quelques années que les traductions chinoises des textes bouddhiques n'avaient

rien à apporter à l'indianisme, propos heureusement démentis par les recherches de savants de la qualité de Karashima Seishi, par exemple [1].

Une chose est certaine, et nous n'aurons pas à y insister tant elle est évidente : l'immense œuvre de traduction des textes bouddhiques indiens en langue chinoise est un exploit intellectuel rarissime dans l'histoire. S'il n'est pas du tout de même nature que celui réalisé par les traducteurs tibétains, qui, eux, trouvent le plus souvent grâce, et avec les meilleurs raisons du monde, aux yeux des indianistes — mais il ne nous appartient pas de comparer ici les deux méthodes — il n'en demeure pas moins un sujet d'étude passionnant pour le philologue, et ce pour plusieurs raisons que je vais tenter d'exposer ici, en essayant de faire la synthèse d'une série d'articles que j'ai publiés au fil des ans, bien que la recherche que je mène en ce domaine soit loin d'être achevée.

Il est inutile d'insister à notre époque, en principe plus éclairée qu'au XIX^e^ siècle, sur la profondeur des différences qui séparent le chinois du sanscrit ; elles sont bien plus grandes qu'entre le sanscrit et les principales langues de l'Europe moderne. Pour rester dans le domaine religieux, si l'on prend l'autre grand domaine de l'histoire de la traduction d'écritures canoniques en Eurasie qu'est l'histoire du christianisme, la langue hébraïque partage certainement plus de traits communs avec le grec et le latin que le sanscrit avec le chinois. L'on pourrait même aller jusqu'à dire que tout les oppose : le chinois n'a pas de déclinaisons, de conjugaisons, d'opposition singulier-pluriel ; sous sa forme classique qui nous intéresse ici, il est largement monosyllabique, et ne parlons même pas de son système phonétique. Bien que les linguistes soutiennent avec raison qu'il faille séparer langue et écriture dans une description purement linguistique d'une langue, il est tout aussi évident que dans le cas du chinois, une telle distinction est impossible à faire rigoureusement si l'on travaille aussi sur l'histoire culturelle.

À la différence de ce qui s'est passé avec le tibétain, il faut aussi se rappeler que le bouddhisme indien se diffuse dans un pays dont la civilisation écrite date de plusieurs siècles, fondée sur une riche tradition littéraire, possédant déjà un canon d'écritures profondément différent des représentations indiennes, avec cependant quelques courants qui pourront servir d'intermédiaires à la rencontre des deux mondes. Le bouddhisme

1. Voir à ce sujet la réédition de *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* d'Henri de Lubac (2000), avec notre présentation (*ibid.* : III-VIII) et notre articulet : « La perception du bouddhisme dans l'œuvre de Henri de Lubac » (Robert 2001).

donc n'est pas un élément fondateur de la civilisation chinoise, mais il s'y insérera profondément jusqu'à modifier radicalement son histoire.

Ce sont bien sûr les traducteurs qui jouèrent un rôle primordial dans cette évolution, en réalisant cette prouesse intellectuelle dont je viens d'esquisser la difficulté. Il s'agit d'un très long développement qui s'est déroulé sur plusieurs centaines d'années, au moins un demi-millénaire, du milieu du IIe siècle au VIIe siècle, et qui est marqué par le foisonnement des tentatives individuelles qui s'équilibrent peu à peu pour former une tradition langagière qui ne sera finalement jamais uniforme, dans laquelle les couches anciennes de traductions sont susceptibles d'être réemployées à toute époque conjointement à des formes plus récentes. L'on voit ainsi ce qui était à l'origine des termes chinois homonymes en ce qu'ils prétendaient traduire le même terme sanscrit, se différencier en leur usage pour désigner des concepts différents, une fois que l'on eut oublié leur origine. Cette situation est particulièrement remarquable dans la riche littérature bouddhique japonaise, qui se fonde, comme chacun sait, entièrement sur les sources bouddhiques chinoises. Au fil des siècles, les traductions se sont accumulées, établies successivement selon des principes différents, et bien sûr selon des compétences philologiques variées, mais il est rare que les divers traducteurs aient travaillé dans l'ignorance de leurs prédécesseurs. Nous trouvons le plus souvent une volonté évidente de la part des plus récents d'améliorer le travail de leurs aînés. Ce labeur continu a abouti à une situation langagière fort complexe, qui rend d'autant plus essentielle la nécessité, pour qui étudie l'histoire de la pensée bouddhique chinoise, celle élaborée par les religieux chinois en leur langue et sur la base des traductions, d'avoir l'idée la plus claire possible de l'histoire linguistique de leurs sources scripturaires.

Je vais tenter de montrer à partir de deux des plus prestigieux traducteurs comment ces traditions ont pu se former et donner une idée de leur impact non seulement sur les doctrines bouddhiques, mais aussi sur la langue chinoise.

Mon intérêt pour le bouddhisme japonais m'ayant naturellement conduit à m'intéresser plus spécialement au *Sūtra du Lotus*, c'est dans l'histoire de ses traductions que je prendrai mes exemples.

Nous avons la chance de posséder en chinois deux traductions complètes du *Sūtra*, séparées seulement par cent vingt ans d'intervalle, le *Zhēngfǎhuājīng* et le *Miàofǎliánhuājīng*. La première est datée de 286, la seconde de 406 (il y a plusieurs opinions à ce sujet ; je retiens celle-ci, la plus

répandue d'ailleurs, pour le parfait synchronisme qu'elle nous donne avec un phénomène européen parallèle, la traduction latine de Saint Jérôme). Elles sont l'œuvre de deux traducteurs qui ont pour point commun de ne pas être Chinois, mais d'être originaires de ces contrées de l'Ouest qui ont toujours irriguées la culture chinoise le long d'itinéraires que l'on a regroupés sous l'appellation romantique et toujours vivace de Route de la Soie. Le premier des deux fut Dharmarakṣa (Zhú Fǎhù, 239-316) ; il naquit en terre chinoise, à Dunhuang, aux portes de la Chine, d'une famille appartenant à la nation Yuèzhī, répartie en plusieurs branches, dont l'une des plus importantes fut les Kushans. Ils parlaient une langue indo-européenne, soit indo-iranienne soit proche du tocharien. Entré tôt en religion, Dharmarakṣa eut un maître indien qu'il suivit dans les contrées occidentales, et qui lui enseigna le sanscrit, car il avait reçu, point fort important, une éducation chinoise traditionnelle et le chinois était sa langue maternelle. Il poursuivit, rentré en Chine, son œuvre de traducteur dans les capitales de Chang'an, Luoyang, à Dunhuang aussi, et on lui attribue la traduction de plus de 150 textes indiens, voire 250 selon certaines sources.

Kumārajīva (Jiūmóluóshí, 350-409 ou 413), lui, eut une vie si romanesque que l'on ne peut même pas la résumer ici. Sa mère aurait été une princesse de la ville de Kucha, à la limite occidentale du Taklamakan, son père étant un noble indien, ce qui lui aurait permis d'étudier le sanscrit dès son enfance. Lui aussi entra très tôt en religion et étudia les deux Véhicules. Capturé par une expédition chinoise en 384, il passa le reste de sa vie en Chine, à Chang'an notamment ; il y apprit bien sûr la langue, mais sans doute sans jamais parvenir à maîtriser le style écrit. Il aurait eu trois mille disciples et traduisit trente-cinq ouvrages au moins.

Dharmarakṣa comme Kumārajīva ne travaillèrent pas seuls mais furent à la tête de véritables ateliers où les tâches étaient réparties, du maître qui traduisait oralement aux correcteurs, relecteurs et « rewriters » qui mettaient autant que possible le texte en conformité avec les règles stylistiques chinoises. Je ne reviendrai pas ici sur la connaissance du sanscrit imputable aux deux traducteurs. J'ai longuement montré par ailleurs à quel point la version du *Sūtra du Lotus* faite par Dharmarakṣa est fautive ; si certains attribuent ces fautes à la hâte, il n'en reste pas moins qu'on imagine difficilement qu'une solide connaissance de la langue les eût tolérées. Je ne reviendrai pas non plus sur ce sujet et m'arrêterai avant tout sur la langue « cible », car la comparaison des deux nous amène à

de nombreuses découvertes. Le succès de la version de Kumārajīva, qui a complètement supplanté son prédécesseur, s'explique par sa clarté, sa concision, son élégance, et son indubitable fidélité au texte sanscrit. On peut ajouter aussi l'uniformisation de son vocabulaire, qui forme un contraste étonnant avec le foisonnement du chinois de Dharmarakṣa, où un même terme sanscrit peut être rendu de façon multiple. Ce foisonnement reflète aussi ce qui apparaît souvent comme un sens plus sûr de la langue chinoise de la part du plus ancien traducteur. Donnons-en un exemple très simple : l'original sanscrit du *Lotus* commence par la phrase d'ouverture traditionnelle *evaṃ mayā śrutam*, que Kumārajīva rend par une locution qui deviendra universelle : *rú shì wǒ wén* 如是我聞. Or Dharmarakṣa rend cette même phrase sous la forme *wén rú shì* 聞如是, dont on remarque que d'une part elle omet le pronom, typique en cela du chinois traditionnel où l'on peut dire que la première personne est en quelque sorte la « personne par défaut », et met d'autre part le verbe avant la locution adverbiale, ce qui correspond parfaitement au chinois moderne 聽說這樣, alors que l'on voit sans peine que la formule de Kumārajīva est une transposition mot à mot du texte sanscrit.

On aurait cependant tort de juger à partir de cela que le travail de Kumārajīva soit une rencontre directe entre l'original sanscrit et lui-même. Tout indique au contraire que le second traducteur, ou du moins son atelier, a gardé constamment la première version sous les yeux, ce qui est d'ailleurs confirmé par certains témoignages, et que l'œuvre de traduction s'est élaborée dans une relation triangulaire, révélant un souci manifeste non pas d'abolir, mais de sauvegarder la première version. [2]

Nous en avons un excellent exemple au tout début du chapitre III sur la « Parabole » (*aupamyaparivarta*), où la phrase de Śāriputra : *āścarya-adbhuta-prāpto 'smi bhagavan udbilya-prāpta idam evaṃ rūpaṃ bhagavato 'ntikād ghoṣaṃ śrutvā*, « Je suis saisi de surprise et d'admiration, Bienheureux, je suis saisi de joie en entendant de la part du Bienheureux une déclaration telle que celle-ci », est ainsi rendue par chacun des deux traducteurs :

2. Disons ici très brièvement, en simplifiant peut-être au-delà de ce qu'il est décent de faire, que la comparaison assez attentive que nous avons faite des traductions chinoises avec le texte sanscrit des grandes éditions — la dernière en date étant celle très pratique de M. Ueki Masatoshi (2008) — nous amène à considérer que les deux traducteurs travaillaient sur des textes quasiment identiques. On sait que le manuscrit sanscrit utilisé par Dharmarakṣa fut conservé plusieurs siècles à Chang'an ; voir Zürcher (2007 : 69).

Dharmarakṣa 今聞大聖 講此法要 心加歡喜 得未曾有
Kumārajīva 今從世尊 聞此法音 心懷踊躍 得未曾有

Il y aurait énormément de choses à dire sur cette brève phrase. Remarquons tout d'abord que les deux versions qui traduisent la même proposition ont exactement la même longueur : seize mots ou seize caractères, que nous avons séparés par groupe de quatre afin de montrer combien ils suivent, alors qu'il s'agit de la partie en prose de la narration, la propension du chinois classique à rythmer la phrase en groupe de quatre mots, qui ne sont pas des vers. On pourrait bien sûr estimer que ce n'est ici qu'une coïncidence due à l'usage. Mais si nous traduisons ces phrases de façon littérale : « A présent entendant le grand Saint / exposer cet essentiel de Loi / (mon) cœur est affecté de joie / obtenant ce que jamais auparavant » pour Dharmarakṣa et : « A présent du Vénéré du Monde / entendant ce son de Loi / mon cœur ressent une exultation / telle que jamais auparavant » pour Kumārajīva, nous voyons alors qu'elles sont parfaitement superposées, au-delà de ce que le hasard aurait pu produire, étant exactement à l'inverse de la phrase sanscrite.

Les quatre segments s'articulent sur deux mot initiaux : *jīn* « maintenant » et *xīn* « cœur ». Choses singulière, ces deux mots chinois ne correspondent à rien de précis dans l'original indien (à moins de penser à une confusion du premier traducteur entre *idam* et *idānīm* « maintenant », ce qui est peu probable, car on trouve bien *adya* par ailleurs), ils ont été ajoutés par Dharmarakṣa pour clarifier le sens et Kumārajīva les a jugés satisfaisants au point de les conserver tels quels en même position dans la phrase [3]. Les deux phrases se superposent tout aussi rigoureusement dans leur structure : verbe pour verbe, nom pour nom. Mais Kumārajīva corrige Dharmarakṣa par touches très légères. Nous avons dit qu'à la différence de son prédécesseur, il privilégie l'uniformisation de traductions ; comme il traduit *bhagavat-* par « Vénéré du Monde », il remplace « Grand Saint » par le terme fixé. Remarquons aussi combien il rend la traduction de Dharmarakṣa conforme à la phrase sanscrite en supprimant le verbe « exposer », qui n'est pas en sanscrit, pour ne garder qu'« entendre », conformément au sanscrit, réintroduisant ainsi la locution *bhagavato 'ntikāt*.

On voit aussi que Kumārajīva corrige « essentiel de la Loi » en « son de la Loi », ce qui est certes une correction justifiée pour rendre *ghoṣa*, mais

3. Le mot « cœur » se trouve couramment chez Dharmarakṣa en référence à la première personne.

il conserve le mot « Loi » qui ne figure pas en sanscrit.

Nous constatons enfin avec une certaine surprise que l'une des expressions les plus marquantes du *Sūtra du Lotus*, la formule *dé wèicéngyǒu*, qui a été interprétée avec quelque vraisemblance comme une lecture erronée du sanscrit *adbhuta*, qui signifie « étonnant » et, dans les textes bouddhiques (Edgerton, *s.v.*), « frappé d'admiration » (« amazed, wonderstruck »), comme *abhūta* « n'ayant pas été » = « n'ayant jamais existé auparavant » [4], que cette expression donc, si étroitement liée à la traduction de Kumārajīva, est en réalité inaugurée par Dharmarakṣa. Je n'entrerai pas plus avant ici dans ce qui me semble être son interprétation correcte, mais chacun peut voir certainement par cet exemple simple et clair à la fois que Kumārajīva, tout en corrigeant souvent avec tact Dharmarakṣa, le suit en réalité et va jusqu'à reprendre ses ajouts textuels s'il les estime justifiés. L'œuvre de traduction s'opère donc chez lui non seulement à partir du sanscrit, mais aussi sur une trame chinoise préexistante, compliquant singulièrement la relation philologique entre texte original et texte traduit.

Nous avons même intérêt, pour comprendre pleinement la version de Kumārajīva, à consulter la version sous-jacente de Dharmarakṣa. Par exemple, toujours dans le troisième chapitre sur la Parabole, Śariputra déclare, dans la version sanscrite : *vayaṃ bhagavatā hīnena yānena niryātitāḥ*, « Nous avons été rabaissés [5] par le Bienheureux à l'aide du Petit Véhicule » — poursuivant que pour lui (*me*), c'était de leur propre faute, non de celle du Bienheureux [6]. Or que fait Dharmarakṣa de cette phrase ? Il la rend par « Le Vénéré du Monde a pour nous manifesté une variété de doctrines, mais (notre) volonté est allée au Petit Véhicule » [7], accentuant la faute des auditeurs en la définissant comme un choix de leur part du Petit Véhicule parmi une pluralité de doctrines. On voit qu'il tombe dans un défaut familier chez lui : il a une idée préconçue du message du *Lotus* et la fait

4. Mais Karashima (2001 : 280) estime que *wèicéngyǒu* est une traduction admissible d'*adbhuta* : « (matters which) have never been before, miracle tales » et « wonder, marvel, amaze ».

5. Le terme sanscrit n'est pas de sens très clair : *niryātita* signifie « sorti, mis en route, parti » ou selon Edgerton « to return, give back, repay ; to give, present » ; le sens de « donner » est le plus probable, c'est du moins ainsi que le comprend Dharmarakṣa. Certains traduisent « dismiss », ce qui semble proche de certains usages modernes (bengali).

6. *evaṃ ca me bhagavaṃs tasmin samaye bhavati-asmākamevaiṣo 'parādhaḥ, naiva bhagavato 'parādhaḥ*.

7. 世尊爲我 現若干教 而志小乘 自我等咎 非如來也

passer dans sa traduction au détriment de la fidélité. Ici encore, la réaction de Kumārajīva est indirecte : au lieu de s'en remettre au texte sanscrit, il remanie celui de Dharmarakṣa en le suivant de près, aboutissant à une construction grammaticale complexe : « L'Ainsi-Venu grâce à la Loi du Petit Véhicule nous avons été sauvés » [8]. Toutes les lectures explicatives japonaises, par exemple, accentuent ce qui est bien évidemment le sens grammatical manifeste de cette phrase en chinois classique, la locution *jiàn jìdù* ne pouvant s'entendre que comme un tour passif, ce qui rend bien la forme verbale du sanscrit, tout en en forçant le sens positif. On peut mettre au compte du flou présupposé de la grammaire chinoise cette construction bizarre, qui est en parallèle avec la même rupture de personnes que chez Dharmarakṣa. Or, si nous lisons, comme nous en avons parfaitement le droit en chinois classique comme en moderne, le caractère 見 *xiàn* au lieu de *jiàn*, c'est-à-dire « faire voir, manifester », donc « montrer le salut », la construction redevient parfaitement normale « l'Ainsi-Venu nous a montré (manifesté) le salut à l'aide de la Loi du Petit Véhicule ». Kumārajīva réussit donc la prouesse de sauvegarder le *xiàn* de Dharmarakṣa tout en respectant la tournure passive de l'original sanscrit et en corrigeant bien sûr le sens.

Il y aurait encore, on s'en doute, une infinité de choses à dire sur ce thème de la traduction-réécriture, mais je voudrais encore aborder deux points importants, l'un concernant l'influence de ces traductions sur la langue chinoise elle-même, l'autre sur les doctrines (il est peu probable que j'en aie le temps). Il me faudra être télégraphique, mais la chose me semble importante [9].

La traduction du sanscrit en chinois a apporté selon nous une innovation majeure dans la « langue-cible » : la distinction systématique du singulier et du pluriel dans l'usage des pronoms, laquelle était marquée de façon très aléatoire avant la vague de traductions. Cette distinction

8. 云何如來 以小乘法 而見濟度 是我等咎 非世尊也 À moins de penser que les deux premiers mots ne servent que de rembourrage pour garder le rythme quaternaire, ce qui serait simpliste, on doit comprendre que dans l'esprit du traducteur, ils signifiaient « pourquoi, ô Bienheureux », ce qui rendait assez fidèlement l'original sanscrit, mais il semble impossible de les comprendre ainsi selon la syntaxe obvie du chinois. On retrouve ici l'un des nombreux cas où le texte doit être entendu au moins selon deux logiques, celle du texte source et celle du texte cible, les deux ne se recoupant pas ; le prof. Funayama est arrivé à la même conclusion. Remarquer la redondance avec 所以 者何 traduisant *tatkasya hetoḥ*. On remarquera aussi le chiasme *rulai / shizun* entre les deux traducteurs.

9. Voir plus longuement à ce sujet Robert (2015).

commune à l'ensemble des langues indo-européennes, et singulièrement en sanscrit (le duel n'intervient pas ici) n'est passée que lentement en chinois écrit, à travers les traductions, selon des procédés encore assez divers chez Dharmarakṣa, c'est-à-dire l'utilisation d'une variété de marqueurs du pluriel, pour devenir un paradigme régulier chez Kumārajīva.

Dharmarakṣa comme Kumārajīva sont donc très attentifs à distinguer le singulier du pluriel en suivant autant que possible l'original sanscrit. On peut affirmer qu'il y a un strict parallélisme dans leur usage, visant à transposer systématiquement en chinois les distinctions qu'opère la langue indienne : la nécessité d'exprimer le nombre en même temps que la personne est donc perçue dès le IIIe siècle. Il y a cependant une différence majeure entre les deux traducteurs, différence qui préfigure l'évolution ultérieure de la langue chinoise : alors que Dharmarakṣa, dans l'usage des pronoms comme dans le vocabulaire général, fait montre d'une grande liberté, variant selon son gré et puisant à plaisir dans les immenses richesses du lexique chinois, Kumārajīva se livre à un strict élagage ; il semble qu'il y ait de sa part un effort conscient de transposer dans la langue chinoise l'univocité du système sanscrit de référence à la personne. Dharmarakṣa utilise encore deux pronoms différents pour le « je », 吾 *wú* et 我 *wǒ*, deux autres essentiellement pour le « tu », 爾 *ér* et 汝 *rǔ*, mais pour les marqueurs du pluriel, il semble se complaire à en varier le choix, prenant tour à tour *bèi, dǎng, děng, chóu,* voire deux en même temps : *děngbèi* [10] ; en revanche, si Kumārajīva ne peut se résoudre à choisir entre *wú* et *wǒ*, non seulement il élimine *ěr* au profit de *rǔ*, mais pour la première personne du pluriel, il n'emploie plus que *wǒ děng* et jamais *wú děng*, là où son aîné employait les deux. Cette simplification a pour conséquence que l'usage de Kumārajīva préfigure de façon frappante le chinois moderne, qui exprime comme chacun sait strictement les distinctions de nombre avec ses formes *wǒ - wǒmen* et *nǐ - nǐmen* [11].

Si nous nous référons à une très bonne histoire générale de la langue chinoise, celle du professeur Jerry Norman parue en 1988, nous y apprenons que « l'un des traits caractéristiques des pronoms du chinois classique était leur absence de distinction du nombre [...] Il est douteux que le nombre soit devenu une catégorie obligatoire pour les pronoms personnels avant la fin de la dynastie des Tang... » [12] Si nous nous fions à

10. *bèi* 輩, *dǎng* 黨, *děng* 等, *chóu* 儔, *děng bèi* 等輩.
11. 我 / 我等。汝 / 汝等 = 我 / 我們。你 / 你們.
12. Norman (1988 : 120) : « One of the distinctive characters of Classical Chinese pro-

cet éminent spécialiste de la langue chinoise, ce ne serait que six siècles après Dharmarakṣa et cinq siècles après Kumārajīva qu'un trait qui nous semble aussi indispensable que l'expression non-ambiguë du nombre dans la personne s'est généralisé en chinois, pour devenir dès lors une norme indiscutée. Nous voyons par l'exemple de ces deux traducteurs qu'il ne s'agit en aucun cas d'une évolution parfaitement interne à la langue chinoise, mais que l'influence de la langue indienne, dont les catégories grammaticales s'imposaient à l'attention des traducteurs comme un attribut nécessaire à exprimer dans leurs traductions, a joué un rôle décisif dans ce processus.

La conclusion paraît claire : l'origine d'un trait essentiel du système pronominal chinois moderne, qui le rapproche d'ailleurs des langues occidentales, l'univocité du pronom et la distinction de nombre, est à rechercher dans l'œuvre de traduction des textes bouddhiques indiens, où ces traits sont à la fois constitutifs de la langue et un élément déterminant du message religieux.

J'ajoute très rapidement que c'est ce même paradigme qui sera repris par les traducteurs de la Bible chrétienne à partir du XVII^e^ siècle et de façon plus organisée au XIX^e^, et que, repris dans la lecture japonaise des textes bouddhiques, il sera aussi transféré dans les versions du XIX^e^ siècle en japonais classique de la Bible.

La réécriture de Dharmarakṣa par Kumārajīva, ainsi que nous pensons l'avoir montré ailleurs [13], a par ailleurs mené à l'élaboration en langue chinoise de l'un des plus importants « dogmes » du bouddhisme extrême-oriental, celui des « dix ainsités », *shí rú shì* 十如是, et de son corolaire, « l'aspect réel des entités », *zhūfǎ shíxiàng* 諸法實相, deux notions qui ont occupé une place centrale dans la pensée chinoise et japonaise jusqu'à l'époque contemporaine, ainsi qu'en témoignent les philosophes Móu Zōngsān 牟宗三 et Ishizu Teruji 石津昭璽 (1903-1972).

Cette brève description des caractéristiques de deux des plus grands traducteurs (ou de « collectifs de traduction ») de textes bouddhiques

nouns was their lack of a number distinction. In Han and post-Han texts, one can begin to encounter personal pronouns followed by various markers of plurality of which *deng*[3], *cao*[2] and *bei*[4] are the most common. It is doubtful that number had become an obligatory category for personal pronouns before the late Tang dynasty ; at an earlier transitional stage, various plural markers could optionally be added to personal pronouns when it was necessary to avoid ambiguity. »

13. Tout d'abord en exposant la question dans Robert (1997), puis en tâchant d'y répondre dans Robert (2011).

indiens en chinois vise à mettre en lumière un aspect méconnu de ce long et admirable procès que fut le transfert d'une doctrine profondément enracinée dans l'univers religieux et linguistique indien, à savoir le caractère cumulatif de ces traductions, où chaque traducteur dialogue d'une certaine façon avec ses prédécesseurs. C'est un phénomène particulièrement visible dans la relation entre Dharmarakṣa et Kumārajīva. Comme on a pu s'en apercevoir, j'ai évité d'aborder la question du vocabulaire, bien évidemment fondamentale, qui a reçu plusieurs solutions au cours des âges : l'adaptation de termes déjà existants à des sens bouddhiques, l'élaboration de néologismes, la transcription phonétique de termes sanscrits ou moyen-indiens, le résultat étant que la terminologie bouddhique chinoise s'est stabilisée, si l'on peut dire, sur ces trois bases, doublant, voire triplant le vocabulaire général du bouddhisme indien. Nous nous en sommes tenus à des questions de syntaxe et de grammaire, auxquelles on ne prête pas assez attention, alors que l'essentiel des travaux porte sur le vocabulaire, bien qu'il faille bien sûr saluer les recherches pionnières et fondamentales de Daniel Boucher, Karashima Seishi, Stefano Zacchetti.

Les quelques exemples présentés ici relèvent, nous semble-t-il, de ce que le professeur Sheldon Pollock évoquait dans sa conférence, la « philologie tacite » [14], que l'on peut certes tenir pour synonyme de philologie orale, mais que nous avons vue à l'œuvre dans cette double action de traduction menée à cent-vingt ans d'intervalle par deux traducteurs qui sont issus d'une aire culturelle intermédiaire, bien que l'un eût le chinois comme langue maternelle, l'autre comme langue acquise. On sait malheureusement très peu de choses sur l'enseignement du sanscrit en milieu chinois ; les quelques ouvrages que l'on possède concernent avant tout le vocabulaire, et l'on serait bien en peine d'y découvrir une description du système verbal sanscrit, bien qu'il y ait quelques mentions de la déclinaison. La belle description que le professeur Edwin Gerow nous a donnée des conceptions grammaticales médiévales où les désinences verbales étaient considérées comme plus importantes que le radical montre à quel point ces conceptions étaient étrangères à nos traducteurs ; il est manifeste que Dharmarakṣa ne tient compte que du sens général des racines, voire des mots seulement, qu'il reconnaît, tâchant de les assembler en un chinois chatoyant selon les connaissances préétablies qu'il a du bouddhisme et

14. Riche notion que je retiens pour le cas du *kundoku* japonais, que l'on peut ainsi décrire, comme une philologie implicite ou tacite qui se révèle dans ses procédés de lecture, véritable analyse de la grammaire sous-jacente du chinois.

du sens général des sūtras qu'il traduit. Kumārajīva a du sanscrit une connaissance infiniment plus rigoureuse ; on aurait pu imaginer qu'il s'en serait servi pour oblitérer le travail de son prédécesseur. Il l'a au contraire mise au service d'une œuvre de conciliation, sa traduction apparaissant dans la continuité de la précédente, comme un perfectionnement et non comme une abolition.

De la même façon, les Chinois ont répugné à écarter un texte traduit au profit du plus récent ou du meilleur, l'immense canon bouddhique chinois a donc scrupuleusement recueilli l'ensemble des traductions disponibles, imposant pour ainsi dire naturellement la nécessité d'une enquête philologique de type exégétique, herméneutique *et* textuelle au cours des âges, enquête qui se poursuit encore, avec les nouveaux moyens de la technique moderne.

Références bibliographiques

Lubac, Henri de. 2000. *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*. In : *Œuvres complètes* XXII. Paris : Le Cerf.

Masatoshi, M. Ueki. 2008. 『梵漢和対照・現代語訳　法華経』 岩波書店-（上・下）.

Norman, Jerry. 1988. *Chinese*. Cambridge Language Surveys. Cambridge et New York : Cambridge University Press.

Rice, Edward P. 1921 [1915]. *A History of Kanarese Literature*. 2e éd. Calcutta : Association Press.

Robert, Jean-Noël. 1997. « Cinq et cinq font-ils dix ? La double liste des dix ainsités du Sūtra du Lotus ». In : *Le Vase de béryl. Études sur le Japon et la Chine en hommage à Bernard Frank*. Sous la dir. de J. Pigeot et H. Rotermund. Arles : Picquier, p. 35-45.

— 2001. « La perception du bouddhisme dans l'œuvre de Henri de Lubac ». In : *L'intelligence de la rencontre du bouddhisme. Actes du colloque du 11 octobre 2000 à la fondation Singer-Polignac*. Sous la dir. de Paul Magnin. Études Lubaciennes II. Paris : Le Cerf, p. 41-58.

— 2011. « On a Possible Origin of the 'Ten Suchnesses' List in Kumārajīva's Translation of the *Lotus Sūtra* ». *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 15 : 143-161.

— 2015. « Translate Scripture and Change the World. How Translation Transformed a Language, a World-View, a Text : An Example from East Asia ». In : *Translation in International Perspective. Cultural Interaction and Disciplinary Transformation*. Sous la dir. d'Antoine Cazé et Rainier Lanselle. Bern : Peter Lang, p. 23-50.

ZÜRCHER, Erik. 2007. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Foreword by Stephen T. TEISER. 3e éd. Leiden : Brill.

KARASHIMA, Seishi. 2001. *A Glossary of Kumārajīva's Translation of the Lotus Sūtra*. Tōkyō : The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.

Other People's Philology
Uses of Sanskrit in Tibet and China, 14th-19th Centuries *

Matthew T. Kapstein
École pratique des hautes études – PSL University, The University of Chicago

In one of his many noteworthy articles, the incomparable Giuseppe Tucci (1894-1984) sought to demonstrate the Fifth Dalai Lama's limits as a scholar of Sanskrit. [1] The Great Fifth (1617-1682), like many learned Tibetans, took pride in his Sanskrit studies and indeed promoted the advancement of Sanskrit among the Tibetan literati of his day. Tucci briefly discussed this, but was above all interested in the Dalai Lama's own Sanskrit compositions, for, as was customary among Tibetan belle-lettrists, he often adorned his writings with Sanskrit renditions of the opening Tibetan verse. In the example seen here (fig. 1, p. 488), [2] a dedication heading a letter to a prominent hierarch, the verse is given in the meter *pathyāvaktrā* (Tib. *kha sgo phan pa*) following its description in the *Chandoratnākara*'s fourth chapter on *viṣamavṛtta*, meters with prosodically unequal lines. [3]

ā dzi [= *ji*] [4] *tri* | *gu hyā sa* | *mu dre* ||
shwa [= *śva*] *ra su* | *ryā sa dhā* | *pa ṭu* ||
ṛ la kṣa | *ra smi rmā* | *la su* ||
khī ya pa | *dmā ha sā* | *su kṝ* ||

rgyal ba kun gyi gsang gsum chu gter las ||
mkhas dang grub pa'i dbang phyug nyin mor byed ||

*. This modest essay is dedicated to the memory of Professor Michael Hahn (1941-2014), whose many fine contributions mark the standard of excellence in the study of Tibetan engagements with Sanskrit literature.

1. Tucci (1971).
2. Dalai Lama V (1975, folio 1b).
3. Ratnākaraśānti, *Chandoratnākara*, 4.2, as edited in Hahn (1982, Sanskrit: 12).
4. The Fifth Dalai Lama, in his Tibetan transcriptions of Sanskrit, adheres to the standard Tibetan conventions, as do the other Tibetan scholars I cite in this essay. Where the romanization of these does not conform with the International Alphabet of Sanskrit Transliteration, I have provided the I.A.S.T. equivalent in square brackets.

legs byas 'od zer 'bum gyis lus can rnams ||
phan dang bde ba'i 'dab brgya bzhad pa'i drung ||

From the ocean of the three secrets of all Jinas,
[You are] the arisen sun, lord of learning and attainment,
Whose good deeds [form] a *lakh* of rays, opening, among embodied beings,
Lotuses of benefit and joy. Before [you this letter is offered].

As Tucci showed, and as will be evident to any reader of Sanskrit on perusing the foregoing verse, the Dalai Lama's efforts to write Sanskrit poetry were quite flawed, and this, indeed, was almost always the case so far as Tibetan composition in Sanskrit was concerned. Tibetan attempts to write Sanskrit verse frequently aspired to be prosodically sophisticated — anyone who has tried to teach *chandas* to contemporary students will appreciate that this in itself was no mean achievement — though, in their practice of Sanskrit prosody, Tibetans seldom equalled their grasp of the theory. Besides this, though demonstrating familiarity with a large and varied stock of Sanskrit words — in the example above, one will readily recognize *triguhya*, *samudra*, *īśvara*, *sūrya* (erroneously given as *surya*), *raśmi* (given as *rasmi*), etc. [5] — the actual choice of vocabulary tended to be less satisfactorily controlled, and Sanskrit inflection seems mostly to have eluded the Tibetans altogether, their difficulties in this area being a reflection of the manner in which Sanskrit was taught in Tibet; for the actual reading of Sanskrit texts, so that usage might be mastered from context, was all but unknown. [6] As I will try to suggest here, however, to focus solely upon these shortcomings, as Tucci certainly did, is to misconstrue the strong role Sanskrit played in Tibetan learning and the sometimes creditable achievements of Tibetans in this area.

It is, of course, widely recognized that the Tibetans succeeded in translating an imposing quantity of Sanskrit material into Tibetan, though Tibetan translation practice is often portrayed too simplistically. Tibetan translations have acquired the reputation of being calques, created — as if by "Google Translate" *avant la lettre* — by the virtually mechanical substitution of Sanskrit words with the Tibetan equivalents as these had been stipulated by the state-sponsored translation committees of the 8th and 9th centuries. Nevertheless, as we know from a surviving 9th-century

5. Some of these errors may have been due to the printers and not to the fault of the Fifth Dalai Lama, for instance, *su khī ya*, where *sukhita* is perhaps what was intended.

6. See n. 24 below, p. 470.

essay attributed to the emperor Khri Sde-srong-btsan (reigned ca. 804-815) and treating the theory of translation, the Tibetans were well-aware of the limitations of calque translation alone. For there we read:

> As for the method of translating the genuine doctrine, without contradicting the meaning, make it so as to be as easy as possible in Tibetan. In translating the Dharma, without deviating from the order of the Sanskrit language, translate into Tibetan in such a way that there is no deviation in the ease of relationships among meaning and word. If it be the case that in deviating [from the syntax of the original] ease of understanding is brought about, whether in a verse there be four lines or six, translate by reordering the contents of the verse as is easy. In the case of prose, until the meaning be reached, translate rearranging both word and meaning as is easy. [7]

To these general directives the emperor added precise instructions on a number of specific topics, including the treatment of homonyms and synonyms, the employment of Sanskrit loanwords in cases in which the use of Tibetan neologisms seemed impractical, acceptable types of versification, and similar challenges to fluent translation. Nevertheless, the remarkable corpus of translations achieved by the Tibetans during the 8th and 9th centuries — remarkable in terms of both volume and quality — has not so far been studied with the care required in order to clarify adequately the nuances of Tibetan translation methodology. [8] Although the lexical features of the translations from Indic sources are in general well understood, [9] issues of syntax, treatment of Indic nominal compounds and finite verb forms, the use of paraphrase rather than literal translation, compositional distinctions of prose and verse, etc., have received less attention. What's more, the transmission of knowledge that permitted Tibetan translation methods developed under the sponsorship of the old Tibetan imperial court to flourish anew beginning in the late 10th century, more than a century after the collapse of the institutions in which the earlier Tibetan translations had been realized, remains a historical puzzle. [10]

7. Schaeffer, Kapstein, and Tuttle (2013: 74). See, too, Kapstein (2003).

8. Simonsson (1957) remains the fundamental study of Tibetan translation practice during the 8th and 9th centuries.

9. The main Sanskrit-Tibetan lexicons of the period have been critically edited in Ishihama and Fukuda (1989) and Ishikawa (1990).

10. Cf. Kapstein (2000: 10-13).

Be this as it may, during the first centuries of the 2nd millennium Tibetan translators continued to refine their art, producing precise, thorough, and nuanced translations of works of considerable sophistication and difficulty, many of which stand as outstanding achievements of the translator's art even today.[11] Even casual familiarity with a few of the many śāstric texts, often of sprawling dimensions, of which there are outstanding Tibetan translations, readily confirms the high degree to which translation practice was refined. Works including the writings of Dharmakīrti and commentaries such as Prajñākaragupta's *Pramāṇavārttikālaṃkāra*,[12] or Śāntarakṣita's *Tattvasaṃgraha* with Kamalaśīla's *pañjika* upon it,[13] or the *Vimalaprabhā* commentary on the *Kālacakratantra*,[14] or the encyclopedic writings of Abhayākaragupta,[15] and many more — texts that we continue to find challenging even today, despite all the Indological apparatus available to us — provide ample evidence of the standard of which the Tibetan scholars, with their Indian collaborators, were capable. While adhering overall to standard lexical conventions, works such as those just mentioned demonstrate a subtle grasp of the syntactical and contextual demands of difficult Sanskrit texts, and can by no means be dismissed as calque translations. The biography of Byang-chub-rtse-mo (1303-1380), the 14th-century translator of Kālidāsa's *Meghadūta*, to mention just one example, tells us that only inferior translators strictly rely on the equivalents proposed in translation lexicons such as the *Mahāvyutpatti*.[16] However, what I wish to

11. This is not to say, of course, that *all* Tibetan translations were such successes. Nevertheless, the overall standard was high, and in most cases we can profitably employ Tibetan translations in endeavoring to understand the texts translated, whether or not Indic versions survive.

12. The translation of much of the corpus of Dharmakīrti's work, including the commentary of Prajñākaragupta, was achieved by Rngog Blo-ldan-shes-rab (1059-1109), on whom see Kramer (2007).

13. The translation of these works was undertaken, but apparently not completed, during the late 8th or early 9th century. The excellent extant translations were executed during the 11th century, the *kārikā* text by the prince of the Gu ge kingdom Zhi-ba-'od, working with the paṇḍita Guṇākaraśrībhadra, and the *pañjikā* by Grags-'byor-shes-rab with Devendrabhadra. It is not clear to what extent they may have had access to the earlier incomplete translations.

14. The complicated translation history of the *Vimalaprabhā* cannot be detailed here. The initial version, and the basis for subsequent revisions, was completed by 'Bro Shes-rab-grags and the Kashmiri paṇḍita Somanātha during the early 11th century.

15. For an example, see below, on the bilingual manuscript of the *Āmnāyamañjarī*.

16. Bka'-'bangs Grags-pa-rgyal-mtshan (2011, p. 24 = f. 12b, line 1-2): *bar skabs kyi lo*

examine here is not so much Tibetan traductology, as it is what Tibetans did with their Sanskrit learning more broadly.

Part of this story has by now been very well studied. In particular, Peter Verhagen, in two painstakingly researched volumes, has examined the long history of both the Tibetan transmission of Sanskrit grammatical literature and Tibetan grammatical writing based on the Sanskrit tradition.[17] The late Michael Hahn devoted considerable efforts to detailing the works of *kāvya*, *nāṭaka*, and *chandas* that were known and influential in Tibet.[18] And David Seyfort Ruegg, too, has taken up Tibetan treatments of the Indian sciences, the *vidyāsthāna*s.[19] That the materials studied by Verhagen, Hahn, and Ruegg played a significant role in Tibetan intellectual practice, and were by no means mere bibliographical curiosities, becomes evident on examining Tibetan historical and bibliographical sources in which the study and transmission of varied Sanskrit textual traditions are detailed. The biography of Byang-chub-rtse-mo, Kālidāsa's translator to whom I have just referred, for instance, records the works that he mastered in the course of his education as directed by his uncle, the renowned translator Dpang Blo-gros-brtan-pa (1276-1342). Considering just its discussions of *śabdavidyā*, one recognizes immediately the presence of the works much discussed in the researches of Verhagen and Hahn, for we find that from his youth Byang-chub-rtse-mo was expected to master the *Kātantra* and *Cāndra* grammars, with their commentaries and subcommentaries, the *Amarakośa* with the *Kāmadhenu* commentary upon it, the *Chandoratnākara* and the *Kāvyādarśa*, the *Jātakamālā* and *Avadānakalpalatā*, as well as the plays (*nāṭaka*) *Nāgānanda* and *Lokānanda*.[20] Indeed, Dpang Blo-gros-brtan-pa and his nephew Byang-chub-rtse-mo were prominent among the group of scholars who in effect canonized these texts as forming the backbone for the study of Sanskrit literary culture in Tibet; three centuries after their time, the Fifth Dalai Lama would seek to master primarily the same works, with the addition, among grammatical

tsa ba du mas brda sprod pa'i gzhung chen po rnaṃs la blo kha ma phyogs shing/ bi bud pa ta tsaṃ la brten te cung zad bsgyur snang yang log par bsgyur... "In intervening periods many translators, whose minds were uninterested in the great texts on grammar, appear to have translated a few works by relying merely on the *Mahāvyutpatti*, but they mistranslated them..."

17. Verhagen (1994, 2001).
18. Important examples include Hahn (1971, 1974, 1982).
19. Ruegg (1995).
20. Bka'-'bangs Grags-pa-rgyal-mtshan (2011, p. 22 = f. 11b, lines 2-7).

treatises, of the *Sārasvatavyākaraṇa*, which had been translated at the beginning of the 17th century by the renowned historian and tantric master Tāranātha (1575-1634). The Great Fifth's leading successor in these domains, the regent Sangs-rgyas-rgya-mtsho (1653-1705), among his efforts to promote the study of the *vidyāsthāna*s ensured that the Zhol Printing House, the printery attached to the Potala Palace in Lhasa, issued careful editions of a number of essential texts required for Sanskrit studies. [21]

Besides the creation of occasional Sanskrit verses at the beginning of Tibetan *śāstra*s and *lekha*s, a few more sustained attempts by Tibetans to compose Sanskrit are also known. The most ambitious example that has come to my attention is the long *stotra* in praise of the Vajrāsana penned by the fourth Zhwa-dmar hierarch, Spyan-snga Chos-grags-ye-shes (1453-1524). Though the available reproduction of the manuscript is poor (fig. 2, p. 489), the original, which is preserved in the Potala collection, must be a work of great beauty, with the Sanskit text given in the ornamental *rañjana* script together with Tibetan transcription and translation. [22] The author uses a variety of metres, including *Śārdulavikrīḍita*, *Sragdharā*, *Indravajrā* and *Ārya*, all of which he names, with the scansion marked clearly throughout. For, as Tucci noted in the case of the Fifth Dalai Lama, metrical diversity seems to have been a value, inherited from Indian *kāvya* traditions, that the Tibetans continued to treasure. However, the same difficulties with inflection that plagued the Great Fifth are to be found here as well. To mention just one typical example, we find *Mahābodhi* in the title with the *-sya* termination of the *a-* stem genitive singular — *Mahābodhisya*. [23] Errors such as this, that seem to us to be elementary, were likely due in part to the practice of teaching *vyākaraṇa* and *abhidhāna* quite separately, with little attention given to the parsing of actual texts, that is to say, with almost no training in practical application. Would-be Tibetan Sanskritists were thus mostly left to play mix and match with the whole gamut of lexical items and inflexional endings, treating them more or less like pieces from a Lego set and by-and-large oblivious to the principals governing the permissable combinations thereof. [24]

21. Refer to the Appendix below, p. 478-484.

22. *Rdo rje gdan gyi dpal byang chub chen po la legs sbyar gyi skad du tshigs su bcad nas bstod pa* in Zhwa-dmar IV (2009, vol. 4: 29-34).

23. The available reproduction is unfortunately too poor to permit the Sanskrit to be read with much accuracy. The title, given in the preceding note in Tibetan, begins: *badzrāsanāya* [i.e *vajrāsanāya*] *mahābodhisya saṃskṛtabhāṣā...stuti...*

24. An unnamed member of the audience at the University of Virginia, Charlottesville,

Nevertheless, the dividend paid to Tibetan scholars for their investment in studying the aspects of Sanskrit that they did may be first of all seen in their often careful dissection of the Tibetan translations upon which their learning was mostly based. The fourth Zhwa-dmar may have confounded the case endings when trying to write Sanskrit, but when confronted with variants in the earlier and later Tibetan translations of the *Triratnānusmṛtisūtra*, for instance, he was careful to note, in his commentary thereupon, the correspondences he observed with the readings given in the Sanskrit manuscript at his disposal. [25] And his commentarial writings demonstrate that, like many other Tibetan scholars, he was often attentive to the possibilities of the underlying Sanskrit texts, even when he did not likely have a Sanskrit version to consult directly. Of course, it was by no means universally the case that Tibetans writers were so scrupulous in this regard and, beginning with the work of Sa-skya Paṇḍita (1182-1251) in the 13th century and extending down to the writings of Dge-'dun chos-'phel (1903-1951) in the twentieth, we find in the literature a prominent motif of complaint in regard to the deficiencies of Tibetan Sanskrit learning and the implications this had for Tibetan understandings of the works they read in translation. [26] As the presence of a critical discourse of this sort suggests, some Tibetans were cultivating a sufficiency of Sanskrit so as to perceive and to seek to correct the errors that were current in the works of their fellows.

Beyond this, the interest of the Tibetan literati in attempting to study Sanskrit manuscripts when available sometimes led to novel discoveries. In a manuscript of the *Collected Writings* of the 16th-century author Lo-chen 'Gyur-med-bde-chen (1540-1615), for instance, we find his translation of a short oblation rite, a *Balividhi*, that he came across while examining a

where I delivered a talk based on this article on 17 February 2017, questioned whether the problems Tibetans seem to have had in using Sanskrit declensions and conjugations might not have been the result of treating Sanskrit endings as analogous to the postpositional particles of Tibetan, e.g., as seen here, treating the *-sya* termination of the masculine and neuter *a*- stem genetive as equivalent to the Tibetan relational particle *kyi*. Something like this would indeed seem to be part, though perhaps not all, of the explanation for the apparent "mix and match" approach of Tibetan scholars to Sanskrit composition.

25. *Dkon mchog gsum rjes su dran pa'i 'grel pa yon tan rin po che bsam 'phel*, in Zhwa-dmar IV (2009, vol. 2: 886-897).

26. Sa-skya Paṇḍita's interventions in these debates are presented in Sakya Pandita (2002) and Gold (2007). Among Dge-'dun chos-'phel's several writings on the subject, some of his remarks on Tibetan (mis)understandings of Sanskrit are now available in English translation in Gendun Chopel (2014, ch. 9).

manuscript of the *Bodhicaryāvatāra*.[27] As in the case of the Zhwa-dmar's ode to the Vajrāsana, it was beautifully calligraphed with the Sanskrit in *rañjana* accompanied by Tibetan transliteration and translation; in this case, however, we are fortunate to have excellent images of the original manuscript clearly revealing the care that was lavished upon it (fig. 3, p. 490).

Ritual requirements reinforced a continuing interest in basic Sanskrit studies as well. Tibetan Buddhism, like Chinese Buddhism, assigns particular importance to the sometimes lengthy *dhāraṇī*s given in the Mahāyāna scriptures. Unlike traditional Chinese Buddhism, however, which frequently transmitted its *dhāraṇī*s in transcriptions written in Chinese characters, whose Sanskrit phonetic values were largely forgotten with the passage of time,[28] the Tibetans as a rule insisted on precise renderings of their Indic form, whether in an ornamental script such as *rañjana* or in the Tibetan script adjusted for the exact transcription of Sanskrit. The Tibetans understood in principle that Sanskrit phonetic values differed from those of Tibetan and therefore required special study, so that an entire textbook genre developed under the designation of "Mantra Reading Methods" (*sngags klog thabs*), which were in essence elementary primers of Sanskrit phonology.[29] Concern to preserve the exact transmission of the *dhāraṇī*s thus motivated instruction in the rudiments of Sanskrit in connection with religious education throughout Tibet. Scholars who had been trained in Sanskrit to whatever degree were always considered to be the appropriate experts to consult whenever written *dhāraṇī*s were required for consecrations or inscriptions, as was frequently the case when paintings, sculptures, stūpas or other religious edifices were commissioned. With the promotion of aspects of Tibetan

27. Lo-chen 'Gyur-med-bde-chen (n.d., plate 679): *spyod 'jug gi rgya dpe zhig na snang ba.*

28. It will not be possible here to enter into the intricacies of Sanskrit transcription in Chinese logographs. For a useful review, refer to Chen (2000). Note, too, that currents of esoteric Buddhism in China and throughout East Asia did encourage some use of the *siddham* script for the exact replication of *mantra*s and *dhāraṇī*s. See the classic study by Gulik (1956).

29. One of the earliest examples of the genre, Sa-skya Paṇḍita's early 13th-century *Sngags kyi klog thabs 'bras bu 'phyung ba'i me tog*, precisely notes, for instance, that the Tibetan alveolar fricative series (*tsa, tsha, dza, dz + ha*) is used to transliterate the Sanskrit palato-alveolar consonants (*ca, cha, ja, jha*), so that correct pronunciation of Sanskrit should be adjusted accordingly. To the best of my knowledge, this advice was never followed in Tibetan practice. The genre of *sngags klog thabs* writings has yet to be studied sytematically.

Buddhism in the Chinese court, during the Yuan, Ming, and Qing dynasties, the services of Tibetan or Mongolian monks were often in demand to insure that, in the Tibetan manner, imperial projects were adorned with *dhāraṇī*s perfectly rendered in *rañjana* or Tibetan script. An instance may be seen today in the balustrades of the Wutasi, a Ming-dynasty temple complex in Beijing dating to 1473 and constructed to commemorate the early 15th-century visit to the Chinese capital of Śāriputrapāda (c. 1335-1426), the last known Buddhist abbot at Bodhgaya, [30] of which the Wutasi was intended as a Chinese replica. In this case, it is clear that the beautifully carved calligraphy has been very carefully controlled to ensure the correct replication of the *mantra*s and *dhāraṇī*s placed in evidence. [31]

Though visitors from Nepal or from India, like Śāriputrapāda, may have contributed to such work as late as the 15th century, the use of Sanskrit in imperial China seems thereafter to have become entirely the domain of Tibetan or Mongol monks. A particularly impressive example of this, which has been studied in depth by our colleague in Paris, Françoise Wang-Toutain, is to be found in the very elaborate use of *dhāraṇī*s to adorn the interior walls of the mausoleum of the Manchu Qianlong emperor (1711-1799). In the Tibetan transcriptions of Sanskrit that we find there, we notice the extreme care taken to ensure that long and short vowel distinctions are properly marked, together with other features, such as voiced aspiration, retroflex consonants, and the use of the *visarga*, that are completely irrelevant in Tibetan (not to mention Chinese or Manchu) but were correctly understood to be crucial features of Sanskrit. [32]

The interest of Chinese Buddhists in the transmission of *dhāraṇī*s presented in the calligraphic styles favored in Tibet seems not to have been limited to imperial circles. The single-sheet print of the *dhāraṇī* of Buddha Amitābha (fig. 4, p. 491) typifies longstanding graphic traditions in Chinese Buddhism and the *dhāraṇī* itself as practiced throughout East Asia. But the distinctive use of the *rañjana* script that we find here reflects the pervasive influence of Tibetan conventions during the period of Manchu rule.

In Tibet itself, the continuing study of Sanskrit texts extended beyond

30. McKeown (2019).

31. I have not yet been able to ascertain, however, whether the surviving Sanskrit *dhāraṇī* and *mantra* inscriptions at the Wutasi date to the original construction of the temple during the 15th century or to its 18th-century restoration.

32. Wang-Toutain (2017). See also Lokesh Chandra (1966-).

*dhāraṇī*s alone and, with the expansion of printing in Tibet from the 15th century on, the Tibetans may even be said to have been pioneers in the printing of works in Sanskrit. If we disregard the clay votive tablets stamped from moulds that began to appear in India during the mid-first millennium, and the woodblock prints of *dhāraṇī*s that became current in Inner Asia and China some centuries later, [33] it appears that the first to publish actual Sanskrit books in print form were the Tibetans. Among the examples of Sanskrit-Tibetan bilingual editions now known, one of the most important is the 1665 Dga'-ldan pho-brang edition of Kṣemendra's *Avadānakalpalatā*, which served as the basis of Sarat Chandra Dās's late 19th-century *editio princeps* and remains our primary witness for almost half of that sprawling poem. [34]

It must be said that Kṣemendra's work, as reproduced in the 1665 edition (fig. 5-6, p. 492), which was sponsored by none other than the Fifth Dalai Lama, is not at all free from error. [35] It was probably the case that the Tibetan editors were working from defective sources, in addition to which many of the faults that we find here are to be attributed to problems arising from the technical limitations of xylographic printing. The blocks of course had to be carved in the negative, and the carvers were trained in standard manipulations of the chistle in order to produce reversed Tibetan characters. Because Sanskrit transcribed in Tibetan characters added a further degree of complexity to their task, errors were inevitable and the process of proofreading and correcting the blocks, though it perhaps succeeded in cleaning up the text to some extent, was never perfectly realized. In many cases, the remaining typos (or perhaps we should call them 'xylos') are readily recognized, though, as all who have worked on the *Avadānakalpalatā* are aware, more serious problems with the text remain.

Nevertheless, although Tibetan xylography proved to be a less than ideal medium for the publication of Sanskrit texts, a more satisfactory but still poorly explored aspect of the Tibetan engagement in Sanskrit has

33. Examples of these printed *dhāraṇī* sheets are studied in Drège (1999-2000) and Tsiang (2010).

34. On the destiny of Kṣemendra's work in Tibet, see Lin (2011), which includes full references to relevant earlier scholarship. On the state of the Sanskrit text, in particular, refer to Vaidya (1959) and Jong (1979).

35. As Dās's co-editor, Harimohan Śarmá gingerly put it, "the blocks, having been prepared at a place so far away from the seat of Sanskrit learning, cannot be expected to be as correct as might be desired." Dās (1888: ix).

recently begun to emerge as Tibetan manuscript collections have started to reveal their treasures. Calligraphy was a much practiced discipline in Tibet so that, besides *rañjana*, a number of other Indic scripts were known and cultivated. A particularly beautiful exercise that has come to light is reputed to have been penned by the revered teacher Kong-sprul Yon-tan-rgya-mtsho (1813-1899), who played a great role in promoting Sanskrit grammatical study in far eastern Tibet during the 19th century. The text (fig. 7, p. 493), demonstrating the calligrapher's skill in a variety of scripts, including a near-modern *devanāgarī*, gives a series of stanzas drawn originally from the *Sekoddeśaṭīkā* of Nāropā and borrowed by 'Gos Lo-tsā-ba Gzhon-nu-dpal to introduce his *Blue Annals*.

We are beginnng to see evidence, too, of more ambitious Tibetan transcription efforts, some involving works that have not been otherwise available to us. The most impressive example that has so far come to light is a beautifully rendered bilingual text of the first seventeen chapters of the *Āmnāyamañjarī* of Abhayākaragupta, one of the greatest of Buddhist tantric works (fig. 8, p. 494). [36] The complete Sanskrit text is known to be preserved in a unique palm-leaf manuscript in the Potala that has not yet become available, so that it has not been possible so far to determine whether the present manuscript, which gives us about half of the entire work, is derived from the same exemplar or if it represents another, otherwise unknown, recension. I believe, but have not yet been able to confirm, that the present manuscript dates to the 18th century, although the careful Sanskrit *nāgarī* calligraphy is based upon much earlier models. [37] It was perhaps created in connection with the revival of Sanskrit studies in far eastern Tibet spearheaded by Si-tu Paṇ-chen Bstan-pa'i

36. 'Jam-blo (2015). This same bilingual manuscript was used by Kano and Li (2017), appendix. For further background on the *Āmnāyamañjarī* and an edited fragment of the text, see Tomabechi and Kano (2008). A unique complete palm-leaf manuscript of the work is preserved in the collection of the Potala Palace, Lhasa, but has not so far become available to researchers.

37. Although Indian manuscripts may frequently be assigned approximate dates, as well as regional origins, on the basis of their paleographical features, it is important to recall that this does not extend to the use of Indic scripts in Tibet. While the *nāgarī* used in the manuscript under discussion derives from 12th-century northeastern Indian models, the form was frozen in Tibetan calligraphic practice and so does not provide evidence of provenance or dating. Other feathers, such as the style of illustration, as well as the Tibetan calligraphic style, suggest the 18th century as the period during which this fine manuscript was produced.

nyin-byed (1700-1774). [38] The opening *vandana* may serve as an example, my emendations to the Sanskrit text as we find it in the manuscript being given in square brackets. [39]

mūrttir vajravilāsinīvahulitānandādvayī janmināṃ
antardyutir[= m] udañcayanty api tama[s]stomāstakṛnnirmitaiḥ
yasyārjan nijaniṣprapañcaparamaprajñākṛpāsaṃpuṭaḥ[= ṃ]
kuryād [v]aḥ kuliśeśvara[s] sa vilasal lakṣmīmahimnā bhuvaṃ

rdo rje sgeg mo'i dga' ba shin du (sic!) *mang dang 2 su med pa'i sku yis 'gro rnams kyi*
mun pa'i tshogs rnams nub par mdzad pa'i sprul pa rnams kyis nang gi 'od zer 'char mdzad kyang
gang gi stobs ni gnyug ma'i spros med shes rab mchog dang thugs rje yang dag sbyor yin pa
rdo rje'i dbang phyug de yis khyed la chen po'i sa yi phun tshogs rol pa mdzad gyur cig

[He] whose body is inseparable from bliss augmented by Vajra Playgirl,
Making manifest creatures' inner light by emanations that put an end to [their] gross darkness,
And whose attainment is the natural, unelaborate union of ultimate wisdom and kindness,
May that Lord of the Vajra make for you a world delighting with abundance and magnificence!

The verse may serve as an example of the virtuosity of the 12th-century translator, Tsa-mi Sangs-rgyas-grags, whose rendition of Abhayākaragupta's long and difficult text — over 200 tightly scribed palm-leaves in the surviving exemplar in the Potala collection — is counted among the great masterworks of Buddhist tantric commentary in Tibet. [40] The transcription we find in the bilingual manuscript that concerns us here, which was produced over half a millennium after the translation was executed, preserves the Sanskrit with a notably high degree of fidelity. Although the text does demand some emendation, it seems in this regard not to fall much below the standard we find in relatively well-prepared Sanskrit manuscripts from India and so well demonstrates the care that Tibetan

38. On Si-tu's contributions to Sanskrit grammatical studies, see Verhagen (2001: 161-180 and *passim*).

39. I am grateful to Professors Whitney Cox and John Nemec for having taken the time to discuss this verse with me, leading to improvements in my treatment thereof.

40. Refer to n. 36 above, p. 475.

scholars sometimes devoted to Sanskrit texts, removed though they were from the living Sanskrit traditions of Indian Buddhism. [41] We know that this carefully prepared document was by no means a one-off and we may anticipate that the on-going exploration of Tibetan manuscript collections will yield additional works of this type. [42] It remains to be seen, of course, to what extent such materials may open new aspects of Sanskrit textual traditions to us.

* * *

In his reflections upon Nicholas Ostler's *Empires of the Word* (2006), our colleague Johannes Bronkhorst writes:

> Ostler also speaks of a spread of Sanskrit northward, round the Himalayas to Tibet, China, Korea and Japan (p. 178). We will not deal with this spread in this paper, because it is debatable whether it was one at all. We have no reason to think that Sanskrit established itself in any of these countries. There are no Sanskrit inscriptions, nor do we have any reason to believe that any Sanskrit texts were composed in them. We only know that these countries were interested in Buddhism, and to a lesser extent in Indian culture, so that efforts were made to translate texts from Sanskrit into regional languages. As a result there were some scholars in those countries who knew Sanskrit, but this is not to be confused with a supposed spread of Sanskrit, just as little as the Christianization of Europe is an indication of the spread of Hebrew. [43]

This passage seems to me, uncharacteristically for Bronkhorst, to miss the mark. Though the Christianization of Europe is not to be taken in itself as indicative of the spread of Hebrew, it did create an impetus, in some cases, for the study of Hebrew to be cultivated and thus to some degree to spread. Similarly, although it cannot be sensibly argued that Buddhism

41. If, as I surmise, the manuscript was prepared in connection with the Indological activities of Si-tu Paṇ-chen, then it should be recalled that this figure pursued his Sanskrit studies to some extent in Nepal, and so was not so far removed from the living Sanskrit traditions of his day as were most other Tibetan scholars of the period.

42. One example is the bilingual manuscript of a text on tantric yoga, the *Amṛtasiddhi*, found in the collection of the Forbidden City in Beijing, where it was brought no doubt from Tibet. The reproduction of the monochrome microfilm that is available is not of sufficient quality to permit one to date the manuscript with much certainty, though Schaeffer may be correct in assigning it to the 12th century. On the manuscript and its contents, refer to Schaeffer (2002) and Mallinson (forthcoming).

43. Bronkhorst (2010).

and Buddhist texts alone are indications of the spread of Sanskrit, it is clear that Sanskrit came to be valorized to varying degrees throughout the Mahāyāna sphere in which it was regarded as the foremost scriptural language. In many environments, of course, this meant that tokens of Sanskrit — a *mantra* in *siddham* script, for example — might be much prized, but little more. In the Tibetan case, however, the engagement in Sanskrit culture clearly extended far beyond solely an "effort to translate texts ... into [a] regional language." I hope to have suggested here that there was indeed a distinctive Tibetan practice of Sanskrit philology, whose results, though by our measure notably imperfect in some areas, composition in particular, could nonetheless be valuable in others. If Tucci was looking for the Fifth Dalai Lama to be a second Kṣemendra, an eventuality that would no doubt satisfy Bronkhorst's criteria, too, we should have no surprise at his disappointment. But if we focus instead on the Tibetans' positive accomplishments, especially in the preservation of Sanskrit texts through the innovative use of print and in careful manuscript copies, it becomes evident that the philology of the Tibetan other must be part of our own philology as well.

Appendix: The Lhasa Zhol Printery Edition of the "Volumes of the Sciences"

The Zhol Printing House, at the foot of the Potala Palace of the Dalai Lamas in Lhasa, was the main printery attached to the offices of the Ganden Phodrang government that ruled Tibet following Gushri Khan's reunification of Tibet under the Fifth Dalai Lama in 1642. During the late 17th century, under the direction of the Fifth Dalai Lama's protégé Sde-srid Sangs-rgyas-rgya-mtsho (1653-1705), who was particularly keen on the "secular" sciences, including poetics, astral calculation and medicine, a large anthology of key works, the "Volumes of the Sciences" (*rig gnas pod ka*) was issued with the intent of establishing a more or less standard curriculum in the fields covered: chiefly grammar, lexicography, metrics and poetics. [44] The "sciences" (*rig gnas*, Skt. *vidyāsthāna*) were in this case identified specifically as the "language sciences" (*sgra rig*, Skt. *śabdavidyā*), or as we might say, "philology," including works on both the Sanskrit and Tibetan languages. The original printing blocks having become over

44. For further background, refer to Schaeffer (2011).

time too worn to use, the "Volumes" were reissued during the mid-20th century regency of Stag-brag (1941-1950). This new edition, of which I was fortunate to acquire a copy in Lhasa in 1984, includes additional works by authors posterior to Sde-srid Sangs-rgyas-rgya-mtsho, as well as representative texts on iconometry and astral calculation. [45]

A handlist of Zhol printery editions including most of the titles found in this copy of the "Volumes" was given in Lokesh Chandra (1963 [TWPS]), but without any indication that they in fact belonged to a discrete collection within the larger inventory of Zhol prints. In listing the contents of the "Volumes" here, I give the title as found on the title page of each text, the name of the author (A.), the marginal title (M.), the number of two-sided folios, the TWPS entry number, and a brief note on the contents, mentioning the Sanskrit title where relevant.

The pages of the "Volumes" measure 9.5 x 55 cm, with a printed area of 6 x 49.5 cm.

Volume One (*stod cha*): 676 folios.

1. *brda sprod dbyangs can gyi mdo*. A. Anubhūti. M. *dbyangs can sgra mdo*. 11 folios. TWPS 75. The text of the *Sārasvatavyākaraṇa*.
2. *brda sprod pa'i bstan bcos chen po dbyangs can byā ka ra ṇa'i 'grel pa rab tu bya ba gsal ldan zhes bya ba.* A. Anubhūtisvarūpācārya. M. *dbyangs can sgra ṭīk.* 151 folios. TWPS 76. Anubhūti's autocommentary on the *Sārasvatavyākaraṇa*.
3. *brda sprod pa'i yang snying dbyangs can byā ka ra ṇa'i 'grel pa rab tu bya ba gsal ldan 'gyur lhad dag pa mthong kun grol zhes bya ba las mtshams sbyor lnga'i rgya cher bshad pa.* A. Mi-dbang Sde-srid-chen-po. M. *brda sprod yang snying.* 84 folios. TWPS 77. Glosses on the *Sārasvatavyākaraṇa* by Sde-srid Sangs-rgyas-rgya-mtsho.
4. *dpang lo tsā ba chen pos mdzad pa'i brda sprod pa'i gzhung gi snying po gsal ba rang 'grel brda sprod snying po ches cher gsal ba dang bcas pa*. A. Dpal-ldan Blo-gros-brtan-pa. M. *snying po gsal ba.* 7 folios. TWPS 78. A brief introduction to grammatical studies by the translator Dpang Blo-gros-brtan-pa (1276-1342). The text is edited on the basis of the present exemplar in Verhagen (2001: 375-385).

45. It is possible that the works on iconometry belonged to the original collection. If astral calculation was represented therein, it would have been by texts earlier than the 19th-century treatise (no. 37) found in the present reedition.

5. *nye bar mkho ba'i legs sbyar gyi skad bod kyi brda kā li'i 'phreng 'sgrigs ngo mtshar nor bu'i do shal zhes bya ba.* A. Mdo-mkhar Zhabs-drung. M. *skad shan sbyar*. 176 folios. TWPS 79. A famous Sanskrit-Tibetan lexicon by the political figure and author Mdo-mkhar Tshe-ring-dbang-rgyal (1697-1763). A manuscript of this work was published in facsimile in Bacot (1932).
6. *mdo rgyud las 'byung ba'i gzungs sngags 'ga' zhig bod skad du bkrol ba dang bcas pa.* A. Btsun-pa Dbang-po. M. *gzungs 'grel*. 22 folios. TWPS 85. Glosses on the significance of Sanskrit *mantra*s and *dhāraṇī*s by the otherwise unknown Btsun-pa Dbang-po, apparently a disciple of Zhwa-lu lo-tsā-ba Chos-skyong-bzang-po (1441-1527).
7. *sdeb sbyor rin chen 'byung gnas kyi 'grel pa don gsal me long zhes bya ba*. A. Ngag-dbang Chos-dpal. M. *sdeb sbyor 'grel pa.* 34 folios. TWPS 80. Commentary on the *Chandoratnākara* by the hierarch of the Nyingmapa order Lo-chen Dharmaśrī (1654-1717).
8. *sdeb sbyor rin chen 'byung gnas kyi gzhung gi zin bris rnam gsal du bkod pa ngo mtshar me tog bkra ba'i khri shing zhes bya ba.* A. Sudhīḥ-dāna (*i.e.*, Blo-gros-sbyin-pa). M. *sdeb sbyor zin bris.* 16 folios. TWPS 81. Lecture notes on the *Chandoratnākara* by 'O-rdzong paṇḍita Blo-bzang-sbyin-pa (1834-1895), a teacher of the regent Stag-brag.
9. *snyan ngag gi bstan bcos me long zhes bya ba*. A. Daṇḍin (Tib. Dbyug-pa-can). M. *snyan ngag me long.* 37 folios. TWPS 62. The Tibetan text of the *Kāvyādarśa*.
10. *snyan ngag me long gi dka' 'grel dbyangs can dgyes pa'i glu dbyangs zhes bya ba.* A. Tshangs-dbyangs-bzhad-pa'i-sde. M. *snyan ṭīk dgyes glu.* 138 folios. TWPS 63. Commentary by the Fifth Dalai Lama (called here by his poetic name of Tshangs-dbyangs-bzhad-pa'i-sde) on the *Kāvyādarśa*.

Volume Two (*smad-cha*): 628 folios.

11. *snyan ngag me long gi bstan bcos chen po me long la 'jug pa'i bshad sbyar daṇḍi'i dgongs rgyan zhes bya ba.* A. Bod-mkhas-pa Mi-pham-dge-legs rnam-par-rgyal-ba'i-lha. M. *bod mkhas snyan ṭīk*. 167 folios. TWPS 64. Commentary on the *Kāvyādarśa* by Bod-mkhas-pa (1618-1685), whose interpretations are sometimes the object of the Fifth Dalai Lama's criticisms in 10 above.

12. *snyan ngag me long gzhung gi bstan pa'i dper brjod legs par bshad pa sgra dbyangs rgya mtsho'i 'jug ngogs ces bya ba*. A. Bod-mkhas-pa Mi-pham-dge-legs. M. *bod mkhas dper brjod*. 37 folios. TWPS 65. Sample verses by Bod-mkhas-pa illustrating tropes described in the *Kāvyādarśa*.
13. *rje bod mkhas pa'i gab tshig gi dper brjod legs su bkod te bshad pa mkhas dbang dgongs rgyan paṇ chen bla ma'i zhal lung zhes bya ba.* A. Dbyangs-can grub-pa'i rdo-rje dpal-bzang-po. M. *gab tshig 'grel pa*. 7 folios. TWPS 66. Comments on the *Kāvyādarśa*'s treatment of *prahelikā*, by Dbyangs-can Grub-pa'i rdo-rje (1809-1887).
14. *mngon brjod kyi bstan bcos mkhas pa'i rna rgyan zhes bya ba*. A. Lhasger-rigs-kyi snyan-dngags-mkhan chen-po Ngag-dbang 'jig-rten dbang-phyug grags-pa'i rdo-rje. M. *mngon brjod rna rgyan*. 82 folios. TWPS 67. Treatise on synonymics, *abhidhāna*, by the 16th-century prince and poet Ngag-dbang-'jig-grags (1482-1535 or 1542-1595).
15. *mngon brjod kyi bstan bcos rgya mtsho'i chu thigs zhes bya ba.* A. Dharmabhadra. M. *mngon brjod chu thig.* 12 folios. TWPS 68. Brief *abhidhāna* treatise by Dngul-chu Chos-kyi-bzang-po (Dharmabhadra, 1772-1851), the teacher of the author of nos. 13, 18 and 20.
16. *grangs kyi mngon brjod kyi rnam bshad*. A. Dge-slong Dbang-phyug chos-bzang. M. *grangs mngon*. 6 folios. TWPS 69. On words used symbolically for numbers. By the author of the preceding work.
17. *brda gsar rnying gi khyad par bstan pa gsar bu'i blo gros skyed byed ces bya ba.* A. Dge-sbyong-gi sha-tshugs Rdo-rje'i ming-can. M. *brda gsar rnying*. 5 folios. TWPS 73 (?). On distinctions between archaic and "new" (*i.e.* classical) forms of Tibetan orthography, by Dngul-chu Ngag-dbang-rdo-rje (1720-1803).
18. *ming gcig don mang po la 'jug tshul bshad pa blo gsal mgrin rgyan zhes bya ba.* A. Dbyangs-can grub-pa'i rdo-rje. M. *ming don.* 5 folios. TWPS 70. On homonyms, by the author of 13 above.
19. *bod kyi skad las gsar rnying gi brda'i khyad pa ston pa legs par bshad pa li shi'i gur khang zhes bya ba.* A. Skyogs-ston. M. *li shi'i gur khang.* 17 folios. TWPS 72. One of the best-known treatises on archaic Tibetan usage, by a disciple of Zhwa-lu lo-tsā-ba Chos-skyong-bzang-po (1441-1527).
20. *bod yig gi gnas dang byed rtsol ngos 'dzin tshul gsar pa'i gtam gyi myu gu zhes bya ba.* A. Dbyangs-can grub-pa'i rdo-rje. M. *klog thabs.* 3 folios. On Tibetan phonetics, by the author of 13 above.

21. *bod kyi brda'i bstan bcos legs par bshad pa rin po che'i za ma tog bkod pa zhes bya ba.* A. Zha-lu-ba Rin-chen chos-skyong-bzang-po. M. *dag yig za ma tog.* 29 folios. TWPS 74. Essentials of Tibetan lexicography, by Zhwa-lu lo-tsā-ba Chos-skyong-bzang-po (1441-1527). The author was also the editor of a bilingual *Avadānakalpalatā*, on which the Fifth Dalai Lama's edition was to a large extent based.

22. *bod kyi brda'i bstan bcos sum cu pa zhes bya ba'i rnam bshad kun tu bzang po'i dgongs pa rab tu gsal bar byed pa'i rgyan ces bya ba.* A. Dka'-bcu'i ming-can Ratna-artha-siddhi. M. *sum ṭīk.* 37 folios. TWPS 87. Commentary on the *sum cu pa* grammatical treatise attributed to the legendary Thon-mi Saṃbhoṭa, by Bra-ti Rin-chen-don-grub (17^{th} c.). [46]

23. *rtags kyi 'jug pa'i dgongs 'grel gsal bar bshad pa.* A. Dka'-bcu'i ming-can Ratna-artha-siddhi. M. *bshad sbyar*. 6 folios. TWPS 88. Commentary on the *rtags kyi 'jug pa* grammatical treatise attributed to the legendary Thon-mi Saṃbhoṭa, by the author of the preceding.

24. *rtags kyi 'jug pa'i dgongs 'grel rab gsal snang ba zhes bya ba.* A. Dbyangs-can dga'-ba'i blo-gros. M. *rtags ṭīk.* 19 folios. TWPS 89. Commentary on the *rtags kyi 'jug pa* grammatical treatise by the A-kya yongs-'dzin (1740-1827), abbot of Sku-'bum monastery in Qinghai.

25. *rnam dbye brgyad dang bya byed las sogs kyi khyad par mdo tsam brjod pa dka' gnad gsal ba'i me long zhes bya ba.* A. Dbyangs-can dga'-ba'i blo-gros. M. *me long.* 7 folios. TWPS 90. Treatise on the eight nominal cases (*vibhakti*) and on the distinctions amongst *kriyā*, *kartṛ*, and *karman*, by the author of 24.

26. *rtags kyi 'jug pa'i dka' gnas bdag gzhan dang bya byed las gsum gyi khyad par zhib tu phye ba nyung gsal 'phrul gyi lde mig ces bya ba.* A. Dbyangs-can dga'-ba'i blo-gros. M. *lde mig.* 6 folios. TWPS 91. Supplement to 24, by the same author, on difficulties in the treatment of transitivity, with additional remarks on *kriyā*, etc.

27. *yi ge'i thob thang nyer mkho rab gsal me long zhes bya ba.* A. Dbyangs-can dga'-ba'i blo-gros. M. *lde mig*. 1 folio. TWPS 92. On permitted combinations of letters in Tibetan, by the same author.

46. For nos. 22-34, which concern Tibetan grammar, and so lie outside of our present topic, one may consult Miller (1976) and Verhagen (2001) for references to those that have been objects of contemporary scholarship.

28. *bod kyi brda'i rnam bzhag nyung ngur bsdus pa smra ba'i sgron me zhes bya ba.* A. Dka'-bcu'i ming-can Ratna-artha-siddhi. M. *brda dag.* 10 folios. Elementary Tibetan mnemonic lexicon, by the author of 22.
29. *lung ston pa sum cu pa dang/ rtags kyi 'jug pa.* A. Thon-mi saṃ-bho-ṭa. M. *sum rtags.* 5 folios. TWPS 93. The root texts of the treatises *sum cu pa* and *rtags kyi 'jug pa* attributed to Thon-mi Saṃbhoṭa.
30. *yi ge'i bshad pa mkhas pa'i kha rgyan zhes bya ba.* A. A-lag-sha Ngag-dbang-bstan-dar. M. *yig bshad.* 22 folios. On principles of Tibetan orthography, by the renowned Mongol scholar Bstan-dar Lha-rams-pa (1759-1831).
31. *dag yig gces bsdus 'khrul spong legs par bshad pa'i skya rengs gsar pa zhes bya ba.* A. A-lag-sha Ngag-dbang-bstan-dar. M. *dag yig.* 17 folios. TWPS 95. Brief Tibetan spelling dictionary, by the author of the preceding.
32. *sum cu pa dang rtags 'jug gi don nyung ngur bshad pa blo ldan dga' bskyed ces bya ba.* A. Lcang-skya rol-pa'i rdo-rje. M. *sum rtags don bsdu.* 7 folios. TWPS 86. Summary of Thon-mi Saṃbhoṭa's grammatical treatises (29), by the Lcang-skya Hutukhtu (1717-1786), preceptor of China's Qianlong emperor.
33. *sum rtags don gyi gzhung 'grel shes rab snang 'byed ces bya ba.* A. Btsun-gzugs Shā-sa-na-dha-ra-karma-rasmi. M. omitted. 3 folios. A brief outline of Tibetan grammar. The author is perhaps the grammarian Karma-'od-zer who was active ca. 1700.
34. *sum rtags kyi sa bcad dang rtsa ba phyogs gcig tu spel ba 'od dkar snang ba zhes bya ba.* A. La-stod Shrī Chu-bzang-sprul-ming-pa. M. *sum rtags.* 6 folios. A brief outline of Tibetan grammar by one of the Chu-bzang incarnations from Rtsib-ri in western Tibet.
35. *bde bar gshegs pa'i sku gzugs kyi tshad kyi rab tu byed pa yid bzhin nor bu zhes bya ba.* A. Sman-bla Don-grub and Dpal-ldan Blo-gros bzang-po. M. *lha sku cha tshad.* 30 folios. TWPS 82. Treatise on the iconometry of Buddhist images, by a leading 16th c. artist-scholar and his disciple.
36. *bzo rig pa'i bstan bcos mdo rgyud gsal ba'i me long zhes bya ba.* A. Dpal-ldan Blo-gros bzang-po. M. *cha tshad.* 12 folios. TWPS 83. Supplement to the preceding.
37. *phug lugs legs bshad gtso bor byas pa'i gtsug lag rtsis kyi ri mo'i lag len gsal bar byed pa rtsis rig rnam gsal 'od kyi thig le zhes bya ba.* A. Su-

dhiḥ dā-na, a.k.a. Mi-pham ngag-gi dbang-phyug blo-ldan dge-ba'i bshes-gnyen. M. *'od thig.* 70 folios. TWPS 96. On astronomical and calendrical calculations, by the author of 8 above.

References

Tibetan Sources

Bka'-'bangs Grags-pa-rgyal-mtshan. 2011. *Chos rje rin po che Byang chub rtse mo'i rnam par thar pa snang ba spel ba*. In: *Bod kyi lo rgyus rnam thar phyogs bsgrigs*. Vol. 54. Xining: Qinghai Nationalities Press, p. 11-145. [TBRC Resource ID W1PD153537.]

Dalai Lama V Ngag-dbang-blo-bzang-rgya-mtsho. 1975. *Rgya bod hor sog gi mchog dman bar pa rnams la 'phrin yig snyan ngag tu bkod pa rab snyan rgyud mang,* "Reproduced from a clear print from the 'Bras-spuṅs Dga'-ldan-pho-braṅ blocks from Ñi-zer-sgaṅ dgon-pa near Dbaṅ-'dus pho-braṅ". Thimphu, Bhutan: Kunsang Topgay. [TBRC Resource ID W27476.]

'Jam-blo, ed. 2015. *Dpal yang dag par sbyor ba'i rgyud kyi rgyal po'i rgya cher 'grel pa*. Bod dmangs khrid kyi rtsa chen dpe rnying phyogs bsgrigs 3. Sichuan: Si-khron mi-rigs dpe-skrun-khang.

Lo-chen 'Gyur-med-bde-chen. N.d. *Lo tsā ba 'gyur med bde chen gyi gsung 'bum.* Vol. 2. Manuscript. [TBRC Resource ID W2DB16431.]

Sa-skya Paṇḍita Kun-dga'-rgyal-mtshan. N.d. *Sngags kyi klog thabs 'bras bu 'phyung ba'i me tog*. In: *Sa skya bka' 'bum,* Sde-dge edition. Vol. 10, p. 507-510. [TBRC Resource ID W22271.]

Zhwa-dmar IV Chos-grags-ye-shes. 2009. *Thams cad mkhyen pa zhwa dmar bzhi pa spyan snga chos kyi grags pa'i gsung 'bum.* Beijing: Krung-go'i bod-rig-pa dpe-skrun-khang. [TBRC Resource ID W1KG4876.]

Secondary Sources

Bacot, Jacques. 1932. *Dictionnaire Tibétain-Sanskrit par Tse-ring-ouang-gyal*. Buddhica, second series II. Paris.

Bronkhorst, Johannes. 2010. "The Spread of Sanskrit". In: *From Turfan to Ajanta. Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday*. Ed. by Eli Franco and Monika Zin. Vol. 1. Lumbini: International Research Institute, p. 117-139.

Chen, Shu-fen. 2000. "A Study of Sanskrit Loanwords in Chinese". *Tsing Hua Journal of Chinese Studies.* New Series 33.3: 375-426.

Dās, Sarat Chandra and Hari Mohan Vidyābhūṣaṇa, eds. 1888-1913. *Avadāna-kalpalatā. A Collection of Legendary Stories About the Bodhisattvas*. Bibliotheca Indica 124, 130. Calcutta: W. Carey.

DRÈGE, Jean-Pierre. 1999-2000. "Les premières impressions des *dhāraṇī* de Mahāpratisarā". *Cahiers d'Extrême-Asie* 11: 25-45.

GENDUN CHOPEL. 2014. *Grains of Gold. Tales of a Cosmopolitan Traveler*. Transl. by THUPTEN JINPA and Donald S. LOPEZ Jr. Chicago: University of Chicago Press.

GOLD, Jonathan C. 2007. *The Dharma's Gatekeepers. Sakya Paṇḍita on Buddhist Scholarship in Tibet*. Albany: State University of New York Press.

GULIK, Robert Hans van. 1956. *Siddham. An Essay on the History of Sanskrit Studies in China and Japan*. Sarasvati-vihara Series 36. Nagpur: International Academy of Indian Culture.

HAHN, Michael. 1971. *Jñanaśrīmitras Vṛttimālāstuti. Eine Beispielsammlung zur altindischen Metrik nach dem tibetischen Tanjur zusammen mit der mongolischen Version*. Asiatische Forschungen 33. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

— 1974. *Candragomins Lokānandanāṭaka*. Asiatische Forschungen 39. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

— 1982. *Ratnākaraśānti's Chandoratnākara*. Kathmandu: Nepal Research Centre.

ISHIHAMA, Yumiko and Yoichi FUKUDA, eds. 1989. *A New Critical Edition of the Mahāvyutpatti*. Studia Tibetica 16. Tokyo: The Toyo Bunko.

ISHIKAWA, Mie. 1990. *A Critical Edition of the Sgra sbyor bam po gnyis pa. An Old and Basic Commentary on the Mahāvyutpatti*. Studia Tibetica 18. Tokyo: The Toyo Bunko.

JONG, J.W. de. 1979. *Textcritical Remarks on the Bodhisattvāvadānakalpalatā (Pallavas 42·108)*. Studia philologica Buddhica, Monograph Series 2. Tokyo, Japan: Reiyukai Library.

KANO, Kazuo and Xuezhu LI. 2017. "Critical Edition of the Sanskrit Text of the *Munimatālaṃkāra* Chapter 1 (fol. 58r5-59v4). Passages on Caturāryasatya and Trisvabhāva Borrowed from Kamalaśīla's *Madhyamakāloka* [Appendix: 10 Sanskrit Verses from the *Bodhicittavivaraṇa* Cited in the *Āmnāyamañjarī*]". (In Japanese.) *Mikkyo bunka* 238: 7-27.

KAPSTEIN, Matthew T. 2000. *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation, and Memory*. New York: Oxford University Press.

— 2003. "The Indian Literary Identity in Tibet". In: *Literary Cultures in History. Perspectives from South Asia*. Ed. by Sheldon POLLOCK. Berkeley: University of California Press, p. 747-802.

KRAMER, Ralf. 2007. *The Great Tibetan Translator. Life and Works of rNgog Blo ldan shes rab (1059-1109)*. Collectanea Himalayica 1. München: Indus Verlag.

LIN, Nancy Grace. 2011. "Adapting the Buddha's Biographies. A Cultural History of the *Wish-Fulfilling Vine* in Tibet, Seventeenth to Eighteenth Centuries". Unpublished Ph.D. dissertation. University of California, Berkeley.

LOKESH CHANDRA. 1963. "Tibetan Works Printed by the Sholparkhang of the Potala". In: *Jñānamuktāvalī. Commemoration Volume in Honour of Johannes Nobel on the Occasion of His 70th Birthday Offered by Pupils and Colleagues*. Ed. by Claus VOGEL. New Delhi: International Academy of Indian Culture, p. 120-132. [Reprinted in the author's *Cultural Horizons of India. Studies in Tantra and Bud-*

dhism, Art and Archaeology, Language and Literature, 3. Ed. by Tara CHANDRIKA. New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 1993, p. 350-360.]

LOKESH CHANDRA, ed. 1966-. *Sanskrit Texts From the Imperial Palace at Peking, in the Manchurian, Chinese, Mongolian and Tibetan Scripts, from the Collection of Raghu Vira*. Śatapiṭaka Series, Indo-Asian literatures 71.1-22. New Delhi: Institute for the Advancement of Science and Culture.

MALLINSON, James. Forthcoming. "The Amṛtasiddhi. Haṭhayoga's Tantric Buddhist Source Text". In: *Śaivism and the Tantric Traditions*. Ed. by S. HATLEY, D. GOODALL, and H. ISAACSON. Leiden: Brill.

MCKEOWN, Arthur. 2019. *Guardian of a Dying Flame. Śāriputra (c. 1335-1426) and the End of Late Indian Buddhism*. Harvard Oriental Series 89. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

MILLER, Roy A. 1976. *Studies in the Grammatical Tradition in Tibet*. Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science III, Studies in the History of Linguistics 6. Amsterdam: John Benjamins B.V.

OSTLER, Nicholas. 2006. *Empires of the Word. A Language History of the World*. New York: Harper Perennial.

RUEGG, David Seyfort. 1995. *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet*. Publications de l'Institut de civilisation indienne du Collège de France 64. Paris: De Boccard.

SAKYA PANDITA Kunga Gyaltshen. 2002. *A Clear Differentiation of the Three Codes. Essential Distinctions among the Individual Liberation, Great Vehicle, and Tantric Systems*. Transl. by Jared Douglas RHOTON. Albany: State University of New York Press.

SCHAEFFER, Kurtis R. 2002. "The Attainment of Immortality. From Nāthas in India to Buddhists in Tibet". *Journal of Indian Philosophy* 30: 515-533.

— 2011. "New Scholarship in Tibet, 1650-1700". In: *Forms of Knowledge in Early Modern Asia. Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500-1800*. Ed. by Sheldon POLLOCK. Durham, NC: Duke University Press, p. 190-210.

SCHAEFFER, Kurtis R., Matthew T. KAPSTEIN, and Gray TUTTLE, eds. 2013. *Sources of Tibetan Tradition*. New York: Columbia University Press.

SIMONSSON, Nils. 1957. *Indo-tibetische Studien*. Uppsala: Almqvist & Wiksells.

TOMABECHI, Toru and Kazuo KANO. 2008. "A Critical Edition and Translation of a Text Fragment from Abhayākaragupta's *Āmnāyamañjarī*: Göttingen, Cod. ms. sanscr, 259b". *Tantric Studies* 1: 22-44.

TSIANG, Katherine R. 2010. "Buddhist Printed Images and Texts of the Eighth-Tenth Centuries. Typologies of Replication and Representation". In: *Esoteric Buddhism at Dunhuang. Rites for This Life and Beyond*. Ed. by Matthew T. KAPSTEIN and Sam van SCHAIK. Brill's Tibetan Library 25. Leiden: E.J. Brill, p. 211-266.

TUCCI, Giuseppe. 1971. "The Fifth Dalai Lama as a Sanskrit Scholar". In: *Opera Minora*. Vol. II. Rome: Giovanni Bardi, p. 589-594.

VERHAGEN, Pieter C. 1994. *A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet*. Vol. I: *Transmission of the Canonical Literature*. Leiden and New York: E.J. Brill.

— 2001. *A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet*. Vol. II: *Assimilation into Indigenous Scholarship*. Leiden and New York: E.J. Brill.

VAIDYA, P.L., ed. 1959. *Avadāna-kalpalatā*. Buddhist Sanskrit Texts 22-23. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.

WANG-TOUTAIN, Françoise. 2018 [2017]. *Le Décor de la tombe de Qianlong (r. 1736-1796). Un empereur mandchou et le bouddhisme tibétain*. Études tibétaines du Collège de France. Paris: Collège de France.

Illustrations

Figure 1 – The opening of the Fifth Dalai Lama's letter to the head of the Sa-skya-pa order. The upper line gives the title in Tibetan. The ribbon-like brackets illustrate the scansion of the Sanskrit verse, which is given in an ornamental *nāgarī* script followed by the Tibetan transliteration. The final line is the Tibetan version. A note to the right identifies the metre as *kha sgo phan pa, i.e. pathyāvaktrā*. Image courtesy of the Buddhist Digital Resource Center (`www.tbrc.org`).

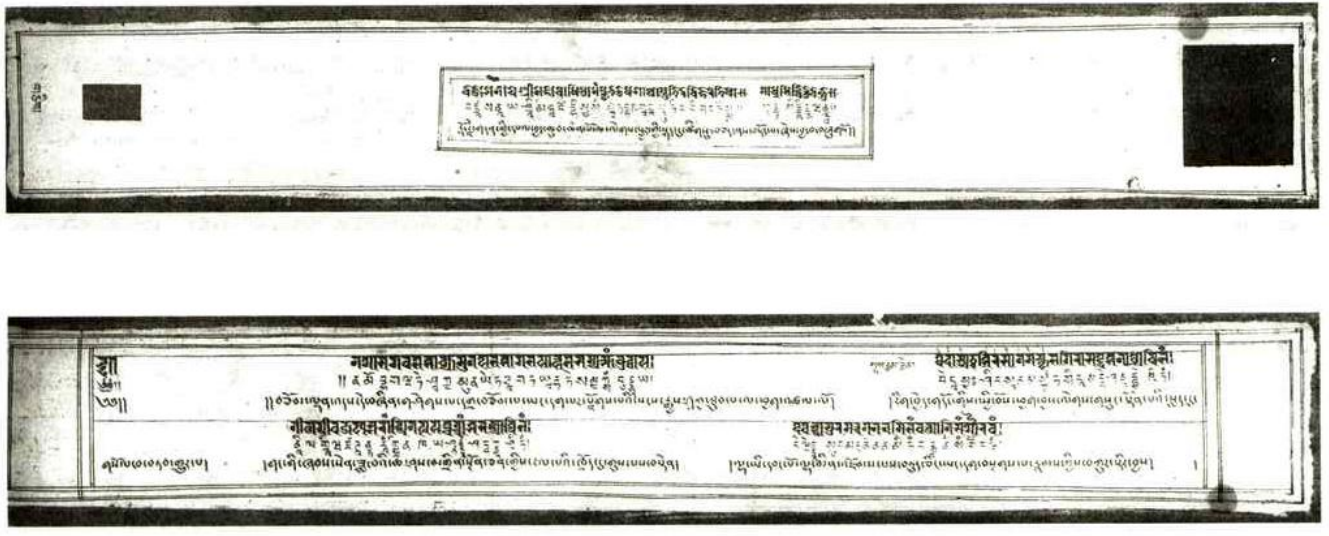


Figure 2 – The title page and first folio of the manuscript of the Fourth Zhwa-dmar hierarch's "Hymn to the Vajrāsana," written in Sanskrit with Tibetan transliteration and translation. Image courtesy of the Buddhist Digital Resource Center (`www.tbrc.org`).

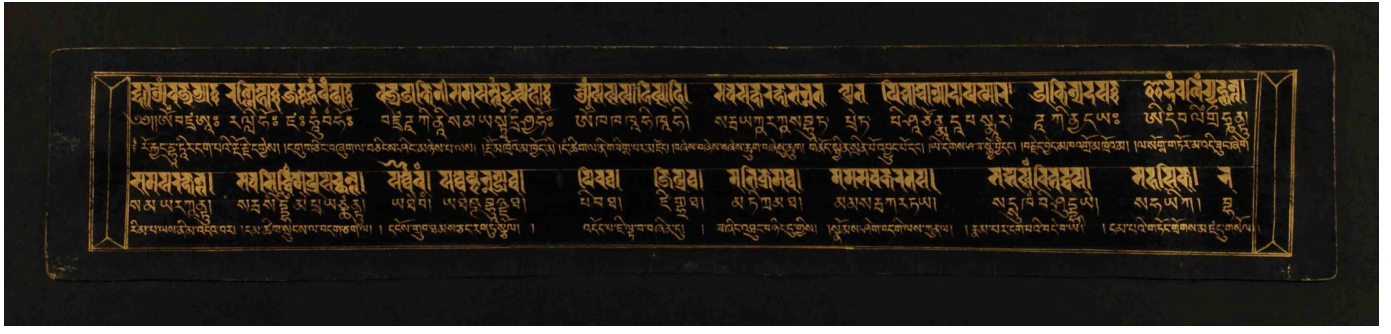


Figure 3 – Sanskrit *balividhi* with Tibetan transliteration and translation. From the gold manuscript of the collected writings of Lo-chen 'Gyur-med-bde-chen. Central or Eastern Tibet, 18th century. Image courtesy of the Buddhist Digital Resource Center (`www.tbrc.org`).

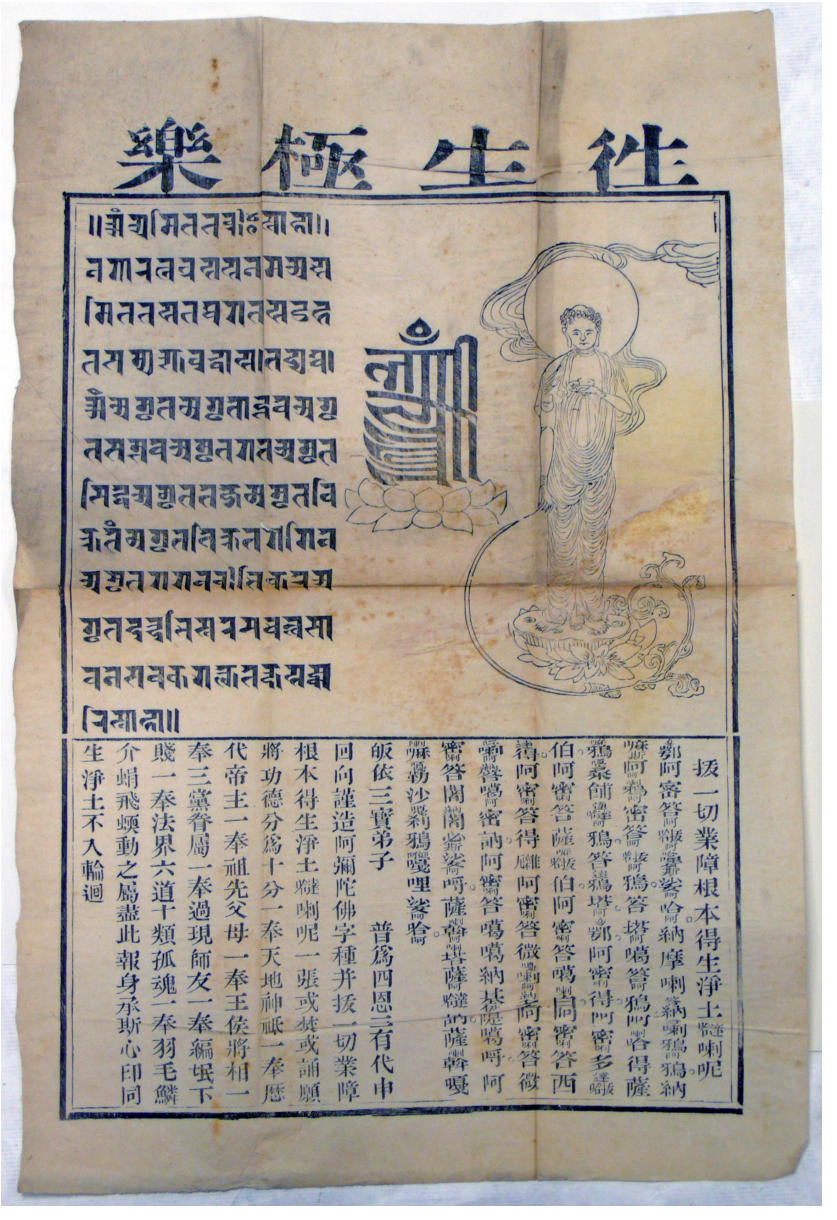


Figure 4 – Dhāraṇī of Buddha Amitābha, entitled *Wang sheng ji le*, "engendering ultimate happiness," *i.e.*, birth in Sukhāvatī. China, 19th century. Courtesy of the Field Museum, Cat. No. T2008.44.1. Photo: Matthew T. Kapstein.

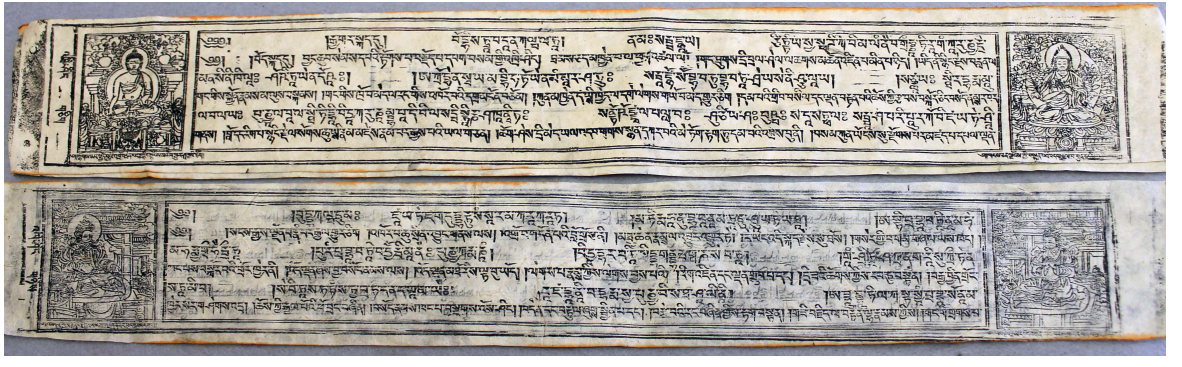


Figure 5 – The first pages of the 1655 Dga' ldan pho brang bilingual xylographic edition of Kṣemendra's *Avadānakalpalatā*. Private collection. Photo: Matthew T. Kapstein.

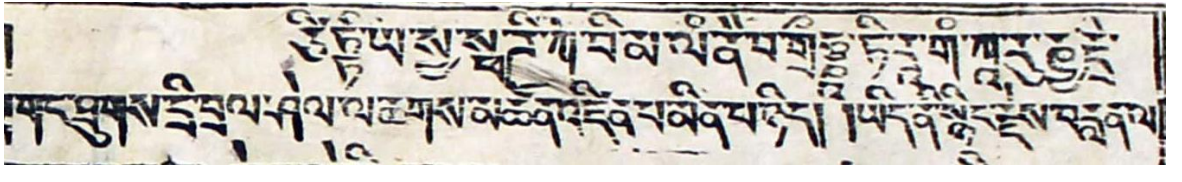


Figure 6 – Detail of fig. 5. The first line of verse of the *Avadānakalpalatā*: *cittaṃ yasya sphaṭikavimalaṃ naiva gṛhṇāti rāgaṃ kāruṇyardre...* With interlinear Tibetan: *gang thugs dri bral shel la chags mtshon 'dzin pa min pa nyid || yid ni snying rjes brlan la...* Note that *kāruṇyardre* should be emended to *kāruṇyārdre*, a typical error in Tibetan printing of Sanskrit.

Figure 7 – Pages from a bilingual calligraphic exercise attributed to 'Jam-mgon Kong-sprul Blo-gros-mtha'-yas (1813-1899), reproducing a hymn to the four *kāya*s of the Buddha from the *Sekoddeśa* of Nāropa as cited in the famous 15th-century history, the *Blue Annals.* The Sanskrit of each page is given in a different script; in the three examples seen here, the ornamental *rañjana*, a *nāgarī* script that follows eastern Indian models of about the 12th century, and a variant of modern *devanāgarī*. The last is unusual in Tibetan scribal practice and probably reflects the influence of Si-tu Paṇ-chen Chos-kyi-nyin-byed (1700-1774), to whose tradition Kong-sprul belonged. Note that in the upper center of the final page, the scansion of the verses is diagrammed. Image courtesy of a private collection.

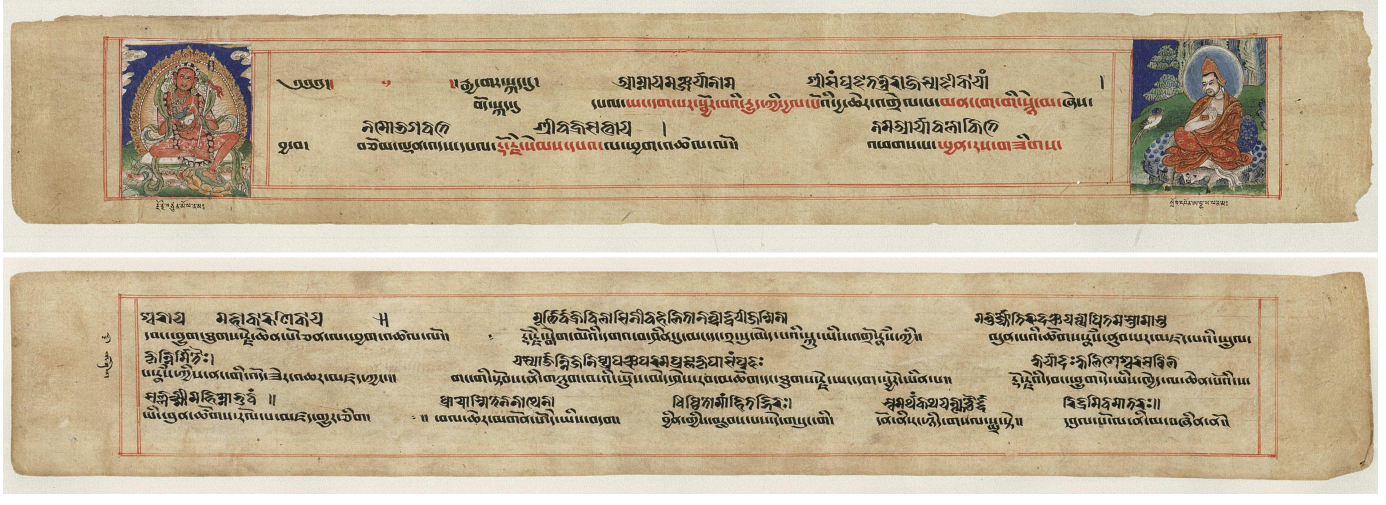


Figure 8 – Folios 1b and 2a of the bilingual manuscript of the *Āmnāyamañjarī*, with miniatures of the tantric goddess Vajrayoginī and the work's author, paṇḍita Abhayākaragupta. Probably produced in the Derge (*sde dge*) region of far eastern Tibet during the 18th century. After 'Jam-blo (2015).

The Indian Inculturation of European Textual Criticism

Jürgen Hanneder
Marburg University

1. In Kālidāsa's play *Vikramorvaśī* we find in the second act an interesting passage, where Urvaśī uses her divine power to create a love letter to be found by the king. The king reads it, finds his love confirmed, and is excited. Fearing that his sweaty hands might efface the writing, he asks the Vidūṣaka to hold the letter.

The magical creation of a letter in literary fiction may not be the obvious place to hunt for realia, but the passage contains an interesting technical term relevant for textual criticism. For when the king asks the Vidūṣaka to take the letter from his sweaty hands, we read — in the first edition of the text by Bollensen: [1]

> *vayasya aṅgulīsvedena me lupyante 'kṣarāṇi* |
> *dhāryatām ayaṃ svahaste nikṣepaḥ priyāyāḥ* |

Bollensen translates:

> Freund, durch den Schweiss meiner Finger werden die Schriftzüge verwischt. Bewahre Du in Deiner Hand dies Pfand der Geliebten.
> (Friend! The sweat from my fingers is erasing the words. Keep this pledge of my beloved in your hand.)

The sentence seems fine, but the edition stands on somewhat shaky grounds. There are other competing versions, one in the South-Indian recension edited by Pischel, which reads: [2]

> *vayasya aṅgulīsvedena dūṣyerann akṣarāṇi* |
> *dhāryatām idaṃ priyāsvahastalikhitam* | [3]

1. Bollensen (1846: 27).
2. Pischel (1875: 633).
3. There is a variant given in the edition: *ayaṃ priyāyāḥ svahastalikhitaḥ saṃdeśaḥ*.

Then we have the edition by Śankara Paṇḍuranga Paṇḍit, [4] which is based on a more extensive assessment of sources, *i.e.* eight manuscripts and two commentaries. There the line occurs in yet another form as:

> *vayasya aṅgulīsvedena dūṣyerann akṣarāṇi |*
> *dhāryatām ayaṃ priyāyāḥ svahastaḥ |*

Bollensen was not aware of this reading in the passage, but he translates the compound *dayitāsnehasvahasta* later in the text (verse 2.38) as "Liebesbriefchen der Geliebten" (p. 30), which is appropriate in the context, but somewhat evades the question what a *svahasta* actually is. For the word does not mean just "one's own hand", but as a technical term something written by one's own hand. This sense of *svahasta* as "autograph" is lacking in the larger Petrograde dictionary, [5] which is somewhat astonishing, given the close relationship between Böhtlingk and Bollensen. It is also not known to the first edition of the dictionary of Monier Williams, [6] which is perhaps less astonishing.

It first occurs in the smaller Petrograde dictionary (1879) [7], referring to *Viṣṇusmṛti* 7.13, as "Selbstgeschriebenes", and consequently in the second edition of Monier Williams' dictionary (1889) as "autograph" referring to the same text. Böhtlingk had received the vocabulary from Julius Jolly who is mentioned in the first volume. [8] The context of the word is here a legal one, namely, the establishment of the authenticity of a written document.

There are perhaps not many testimonia for this technical sense of the word. We find more regularly the full form *svahastalikhita*, and to determine whether a noun *svahasta* is really the correct reading in a given passage and used in the sense of autograph is somewhat difficult. It is one occurrence of the word that proves it beyond any doubt and even beyond the vicissitudes of textual transmission: In a copperplate inscription signed by Harṣa himself [9] the king authenticates the document by writing in the colophon: *svahasto mama mahārājādhirājasrīharṣasya*.

With this in mind and returning to Kālidāsa we can see that the shorter version of the line is convincingly idiomatic. It is a lively dialogue with no

4. Pandit (1901).
5. Böhtlingk (1855).
6. Monier Williams (1872).
7. Böhtlingk (1879).
8. His edition of the text appeared as *Institutes of Viṣṇu* (1880).
9. Solomon (1998: 70).

superfluous word: "Take this *svahasta* of my lover". If compared with this the other version emphasizing that the Vidūṣaka take it into "his own hand" seems unnecessarily laboured.

2. This brief example was adduced to show two things: Firstly, that there cannot be any doubt that we do find technical terms like "autograph" in Sanskrit, terms that are surely useful for textual criticism; but, secondly, that they are easily overlooked. The same applies to the whole field of pre-modern textual criticism in Sanskrit. We have a considerable body of commentarial literature which abounds in discussions of correct, old, authoritative and other categories of readings, [10] discussions that show that some medieval Sanskrit commentators were well aware of text-critical criteria, the style of a particular author or of readings produced by later conjecturers, which were discussed and sometimes dismissed.

Such segments of Indian literature are at odds with wide-spread notions about the importance of orality in India. Captured in the announcement of this conference as "oraliture", there is a trend to understand pre-modern Indian literature by adducing current ideas on European medieval texts, where transmission implies rewriting. In other words, we may have variants, but these are not neccessarily errors. This reevaluation of textual criticism is paired with or implies certain assumptions about the intellectual background of the transmitters, who seem to entertain no concept of textual integrity, of an original text, or an individual author, and thus no authorial intention or style. There are striking counter-examples, [11] which show that in fact there was, not too surprisingly perhaps, a wide variety of approaches to copying and editing. [12]

One may even argue that there existed an *ars critica* in pre-modern India, but there was most probably no systematization of the various concepts. Sanskritic textual criticism has never made it into a *śāstra*. In the 19th century when European textual criticism took more distinct shape, in India neither the colonial setting nor the general state of Sanskritic learning was apparently in favour of such an endeavour.

But before congratulating ourselves on the supposed high sophistication of textual criticism in Europe, let us remind ourselves that even Lachmann, the 19th-century editor of Latin and German works, who is commonly viewed as the founder of modern textual criticism, did not

10. For the following, see Hanneder (2017).
11. See for instance the discussion of Kṣemarāja in Hanneder (2017: 79-83).
12. Hanneder (2017: 100f).

sufficiently explain his method. It had to be inferred from his scattered remarks. The same applies to early Indological criticism before Lachmann, that is, in the first half of the 19th century, and to ancient or medieval Indian textual criticism. [13]

Earlier formulations of ways to edit texts, especially those conceiving it as an art rather than a technique, were virtually forgotten. What was called in medieval literature the *ars critica* [14] is a precursor to modern criticism and it has long been observed that academic or "scientific" textual criticism evolved in an, albeit negated, continuity with its precursors. In Europe the developments in textual criticism came gradually and the *termini technici* derived from the classical languages became part of the technical vocabulary in European languages, either as direct loans, as "archetype" or "palimpsest", or as literal translations, as "reading" from *lectio*.

3. In pre-modern Sanskrit many technical terms used by commentators, like "correct reading" (*śuddhapāṭha*) or "inserted reading" (*prakṣipta-pāṭha*), were part of the normal vocabulary. Some more specialised terms, like *svahasta* for autograph, were not used frequently, but there clearly was a vocabulary to deal with textual variation, and there were maxims capturing the basic principles of how to deal with texts, ranging from strict non-intervention to more invasive forms of correction. From the 19th century onward we see that, with the advent of printing, European methods of editing are adopted. We find descriptions of manuscripts used and variant readings are given in the footnotes.

In many European editions in the early 19th century a standard way of editing would be what was called in German "Konjekturalkritik". The Indian idea of editing as *śodhana*, the purification of texts from errors, would at least theoretically fall into a similar category. A closer look at concrete editions, preferably (but unrealistically) with access to the sources used, would be necessary to determine the actual method employed. A considerable number of Indian editions from the later 19th century onward have introductions that describe or list the manuscript sources used, but the approach to editing is not disclosed. Occasional pronouncements of manuscripts as "correct" (*śuddha*) leads to the assumption that editors

13. See Hanneder (2017, *passim*).

14. This is at the same time the name of some works on the topic, as for instance the one by Johann de Clerq (Joannis de Clerici: *Ars Critica*. Londini MDCXCVIII.) For the genre, see Vanek (2007).

pragmatically identified the best manuscript or manuscripts, established a text based on them, and added (mostly silent) emendations.

In the 20th century the monumental project of editing the *Mahābhārata* seems to have initiated reflection on Indian editorial practices. The whole project started as a plan presented by the Prague Indologist Moriz Winternitz and taken up by various academies that formed an international comittee, in which Heinrich Lüders took a leading role. When the plans for an edition did not materialize in Europe, the Seventeenth International Congress of Orientalists held in Oxford 1928 recommended that all previous collations and attempts should be put at the disposal of the Project of a Critical Edition at the Bhandarkar Oriental Research Institute. The project was headed by V.S. Sukthankar, who had received his Ph.D. after studying in Berlin with Lüders and was therefore well-acquainted with current European methods. His method of editing was adapted to the *Mahābhārata*, a problem *sui generis* as he rightly states, and he defended his approach to adverse criticism by Ruben, but felt that he was still in accord with Winternitz and Lüders. [15]

Pune was certainly a center for critical editing at the time — with such unusual and versatile scholars as D.D. Kosambi contributing to furthering the method of critically editing Sanskrit texts. [16] So the time was certainly ripe to summarize the new method and produce a handbook or an introduction. The task fell to Sumitra Mangesh Katre, who published his *Introduction to Indian Textual Criticism* in 1941. Katre was a linguist trained first in Madras, then London. He subsequently worked in Pune, and after retirement in Austin. [17] He was not a practising Sanskrit editor, but a specialist on grammar and linguistics. The book was intended as a stop-gap for a full-fledged handbook to be written by Sukthankar himself, but Sukthankar's death in 1943 prevented its realization. And thus the "introduction" in its 1954 reprint practically became the "handbook", a standard reference work, on which many others would be based.

Katre's introduction is a summary of European criticism but applied to Sanskrit. Judging from quotations and the bibliography it is based on a limited selection of works from classical studies. There is of course Paul

15. See, for instance, his elaborate retort to Ruben's fundamental criticism in Sukthankar (1944: 226-241). The reference to Lüders occurs on p. 224.

16. See his elaborate introduction to his edition *Epigrams Attributed to Bhartṛhari*. Bombay 1948.

17. *Indo-Iranian Journal* 42.3 (1999), p. v-vi.

Maas' small booklet *Textkritik* [18] and a number of other introductions to the criticism of Greek and Latin works. For Katre the method was well-established and he thought, as he states in the introduction, that there is nothing new in his work anyway. [19] Understandable as it is, the practical problem with this approach is that it creates the impression of a well-established and accepted technique, not one that is highly disputed and intrinsically insecure. And one does not get the impression that wider reading is useful.

The fate of Katre's book is not unlike that of other brief introductions that became standard reference works, as, for instance, the very brief introduction to *Textkritik* by Paul Maas. As a result the inculturation of European textual criticism for Sanskrit studies in India revolves around this book, which was in 2002 even translated into Sanskrit. [20] But from the same Poona based group, another formulation of the principles of textual criticism in Sanskrit has appeared, but seems not to have received much public attention.

4. In 1966 Venkatesh Laxman Joshi edited a grammatical text, the *Prauḍhamanoramā* with the commentary *Śabdaratna*, [21] from four manuscripts and made it clear that in his opinion the only way to produce a proper edition was by using modern methodology, which he describes in a 100-page introduction written in Sanskrit. The text of the introduction is indebted to Katre's book, but it starts in a traditional śāstric way by discussing the question whether this is an *apūrvaśāstra*, a new "science". Katre had spoken in his introduction of the "science of textual criticism as developed by Europeans" [22] and calls it the "modern methods of critical editing". [23] Thus, from a traditionalistic Indian point of view, in which innovation and "outside" influence are frowned upon, the question is understandable, but since Katre is writing in full knowledge of the prior fusion of European and Indian methods and in fact wants to defend

18. Maas (1960 [1927[1]]).

19. Katre (1941: xv).

20. Lakṣmīnarasiṃha Bhaṭṭa *et al.* (2002). We find a report of such a project in an article written in almost incomprehensible English, somehow underscoring the dire need for a translation: Shete (2011: 153-159).

21. Joshi (1966).

22. Katre (1941: xiv).

23. *Ibid.* This is not the place to criticize these "modern methods", that is, the fixation on the stemmatic method and the misunderstandings involved. See Hanneder (2017: 72ff and *passim*).

them, the question can also be interpreted as a kind of appeasement of traditionalism.

But perhaps the question is entirely rhethorical, for the solution is quite witty. Let us see what Joshi says in his introduction in the passage under the heading: *kim idam apūrvaṃ śāstram?*, where he describes the tasks of the editor:

> *tasya mūlagranthasya nirdhāraṇasamaye upalabdheṣu caturṣu hastalikhiteṣu katamat adhikaṃ pramāṇabhūtam? kutratyāḥ pāṭhabhedāḥ mūlagranthatvena svīkartuṃ yogyāḥ? katamasmin hastalikhite ca lekhanikapramādāḥ samadhikā upalabhyante? kutra ca prakṣiptāḥ pāṭhāḥ samadhikāḥ? upalabdhānāṃ sarveṣāṃ pustakānāṃ śākhāparamparā (kulaparamparā) ekā eva uta bhinnā? ityādayo bahavo viṣayāḥ haṃsakṣīranyāyāśritena sārāsāravivekena, cāturyeṇa, svakīyena buddhivaiśadyena ca vimarśanīyā bhavanti* | (p. 5)
>
> [...] Which one is the most authoritative of the four manuscripts we have for determining the *mūlagrantha*? The readings in which [of these] can be adopted as the *mūlagrantha*? In which manuscripts do we find more scribal blunders? Where are more additional passages? Is the relationship between the branches, or familial relationship, of all available manuscripts one, or is it divided? These and many other topics have to be thought about by discerning important from unimportant, like the *haṃsa* extracts the milk, cleverly, and by using one's own intelligence.

Joshi anwers the question by quoting the Cambridge textual critic Housmann saying that "a man who possesses common sense and the use of reason must not expect to learn from treatises or lectures on textual criticism anything that he could not, with leisure and industry, find out for himself. A textual critic engaged upon his business is not at all like Newton investigating the motions of the planets, he is much more like a dog hunting for fleas. If a dog hunted for fleas on mathematical principles, he would never catch a flea except by accident." (p. 5f.)

He gives only a summary in Sanskrit stating that this means that it is not a new science, and a quotation from Katre's *Introduction* is adduced to the same effect. Textual criticism is above all an application of common sense, whereas, here Joshi is quoting Katre, the "canons of criticism" "should be used with due recognition of their limited validity" (p. 7). To elaborate his point Joshi states that the *śāstra* can show the way, but does not allow predictions. One cannot say that since we studied the text, we can expect that there will be certain errors also in other manuscripts

(*anyeṣv api hastalikhiteṣu etair eva doṣair bhāvyam*), or that "these errors will be everywhere" (*etair doṣair sarvatra bhāvyam*), one always has to examine the evidence.

For Joshi the method to be followed for arriving at the original text, which he calls *mūlagranthasampādanaśāstra*, is the contemporary one. He says *imāṃ ca ādhunika-śāstrīyapaddhatim āsritya prācīnabhāratīya-granthānām avaśyaṃ sampādanaṃ kartavyaṃ bhavati* (p. 8). As he makes clear this method is not an undue novelty, *apūrvatva*, it is on the contrary (8:14ff) applicable to old texts, since they all suffer from the same type of alterations, as introduction of variants, loss or augmentation of passages, and so forth.

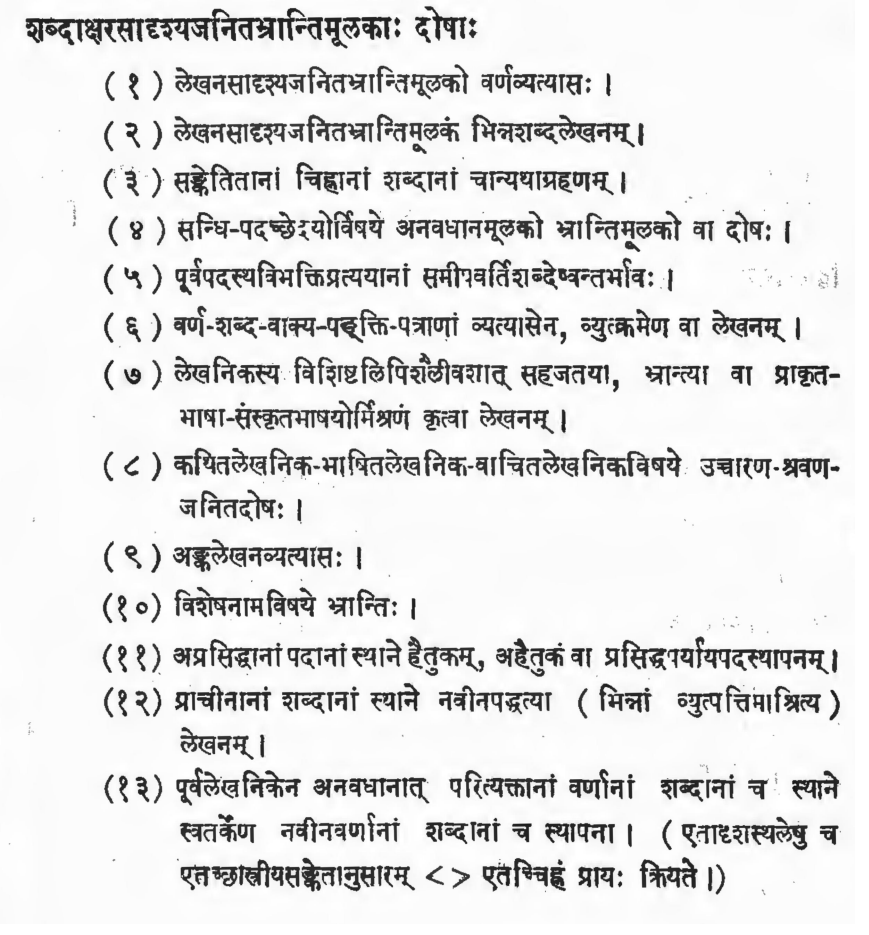
Here follows an enumeration of typical errors with appropriate Sanskrit terms, first through introducing the four main errors (*pradhānadoṣa-catuṣṭaya*, p. 12): loss of text (*truṭiḥ*), confusion of letters (*vyatyāsaḥ*), insertions (*prakṣiptāḥ pāṭhāḥ*), and emendations by later scribes, readers or commentators (*kalpitāḥ pāṭhāḥ*). All other errors are supposed to proceed from those.

Joshi now gives a list of errors based on a "similarity of śabdas and akṣaras" (p. 13), [24] which subsumes all kinds of confusions, partly paleographical, but also based on hearing (8), confused numbering (9), error about proper names (10), supplying more common words for rare ones (11), new orthography (12), emendation in the sense of filling of gaps (13).

Then we find a set of unnecessarily complicated definitions of the types of loss of text [25]. There is (14) loss of text based on specific causes called *lupti*. The otherwise unattested derivation is presumably employed to avoid wrong association with the grammatical term *lopa*. (15) When based on eyeskip due to similar letters it is termed *grāsa*. Both are apparently called also (?) *truṭi*. The third (16), which is accidental, is called *truṭi* proper, but is defined as *grāsa*. It seems Joshi, in an attempt to clarify the causes of error, has not been able to provide a transparent Sanskrit terminology.

The whole passage is heavily indebted to Katre, who is explicitly referred to. In a chapter called "Causes of Corruption in a Transmitted text", Katre gives a list called "Confusions and attempts made to remedy them", [26] which is in turn an adapted version of a list of the same name

24. See fig. 1, p. 503.
25. See fig. 2, p. 504.
26. Katre (1941: 55-56).



शब्दाक्षरसादृश्यजनितभ्रान्तिमूलकाः दोषाः

(१) लेखनसादृश्यजनितभ्रान्तिमूलको वर्णव्यत्यासः ।

(२) लेखनसादृश्यजनितभ्रान्तिमूलकं भिन्नशब्दलेखनम् ।

(३) सङ्केतितानां चिह्नानां शब्दानां चान्यथाग्रहणम् ।

(४) सन्धि-पदच्छेदयोर्विषये अनवधानमूलको भ्रान्तिमूलको वा दोषः ।

(५) पूर्वपदस्थविभक्तिप्रत्ययानां समीपवर्तिशब्देष्वन्तर्भावः ।

(६) वर्ण-शब्द-वाक्य-पङ्क्ति-पत्राणां व्यत्यासेन, व्युत्क्रमेण वा लेखनम् ।

(७) लेखनिकस्य विशिष्टलिपिशैलीवशात् सहजतया, भ्रान्त्या वा प्राकृत-भाषा-संस्कृतभाषयोर्मिश्रणं कृत्वा लेखनम् ।

(८) कथितलेखनिक-भाषितलेखनिक-वाचितलेखनिकविषये उच्चारण-श्रवण-जनितदोषः ।

(९) अङ्कलेखनव्यत्यासः ।

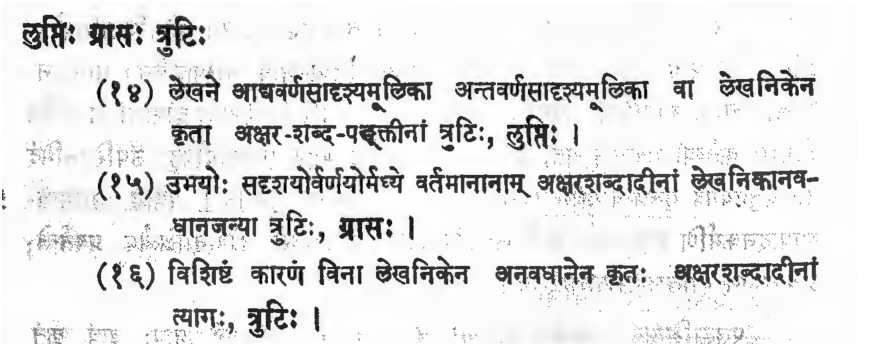
(१०) विशेषनामविषये भ्रान्तिः ।

(११) अप्रसिद्धानां पदानां स्थाने हैतुकम्, अहैतुकं वा प्रसिद्धपर्यायपदस्थापनम् ।

(१२) प्राचीनानां शब्दानां स्थाने नवीनपद्धत्या (भिन्नां व्युत्पत्तिमाश्रित्य) लेखनम् ।

(१३) पूर्वलेखनिकेन अनवधानात् परित्यक्तानां वर्णानां शब्दानां च स्थाने स्वतर्केण नवीनवर्णानां शब्दानां च स्थापना । (एतादृशस्थलेषु च एतच्छास्त्रीयसङ्केतानुसारम् < > एतच्चिह्नं प्रायः क्रियते ।)

Figure 1 – Joshi, *Prauḍhamanoramā*, p. 13


लुप्तिः ग्रासः त्रुटिः

(१४) लेखने आद्यवर्णसादृश्यमूलिका अन्तवर्णसादृश्यमूलिका वा लेखनिकेन कृता अक्षर-शब्द-पङ्क्तीनां त्रुटिः, लुप्तिः ।

(१५) उभयोः सदृशयोर्वर्णयोर्मध्ये वर्तमानानाम् अक्षरशब्दादीनां लेखनिकानवधानजन्या त्रुटिः, ग्रासः ।

(१६) विशिष्टं कारणं विना लेखनिकेन अनवधानेन कृतः अक्षरशब्दादीनां त्यागः, त्रुटिः ।

Figure 2 – Joshi, *Prauḍhamanoramā*, p. 14

in F.W. Hall's *Companion to Classical Texts*.[27] We can see that Katre has eschewed items that were not applicable, for instance number 7 in Hall "Mistranscription of Greek into Latin and vice versa" does not apply and is not mentioned, but no. 2 in Hall "Misinterpretation of contractions" reappears as no. 3 in Katre's list. But since there are no contractions in Sanskrit manuscripts as there are in Latin — like, for instance, *e* for *est*, or *p.r.* for *populus romanus* —, this item has no value.

Thus the list in Katre's version is already inconsistent, but Joshi adds to the confusion by giving as the new title of the list *śabdākṣarasādṛśya-janitabhrāntimūlakāḥ doṣāḥ*. The reader, who righly wonders why an identification of old emendations has crept into this list, needs to look at Katre and Hall to understand that this is itself a redactional error.

What is even more interesting is that with the identification of Hall as the ultimate source, we have also found the reason why the Indian *paramparā* based on it is so fixated on paleographical arguments for emendations. Hall is a supporter of this approach, he devotes much space to it and seems well aware of its pitfalls and the controversial discussions surrounding it.[28] Katre's formulation is actually quite balanced: emendation

27. The listing of errors appears on p. 153f. of the edition Oxford 1913.

28. He writes: "[...] we might well be spared a great deal of the 'paleographische Taschenspielerei' against which Schubart protested more than fifty years ago" (p. 155), which is a reference to Schubart (1855: 7), who explains one case as follows: "Es ist ein völlig willkürliches, bisweilen lächerliches Verfahren selbst namhafter Kritiker, die eine jede beliebige Konjektur dadurch einleuchtend zu machen glauben, wenn sei beide betreffende Wörter mit Uncialen schreiben [...]."

requires a "transcriptional probability" (p. 64), but preferably this has to coincide with an intrinsic probability, as he makes clear in the following discussion. But despite all this, the impression created by according such a prominent position to paleographical explanations for error, has been severly criticized by others, notably Housman, who wrote: "There is one foolish sort of conjecture which seems to be commoner in the British Isles than anywhere else, though it is also practised abroad [...] The practice is, if you have persuaded yourself that a text is corrupt, to alter a letter or two and see what happens. If what happens is anything which the warmest good-will can mistake for sense and grammar, you call it an emendation; and you call this silly game the palaeographical method." [29]

Katre, while thinking that he was merely summarizing the established (Oxford) method, unwittingly fell into one highly disputed camp of textual criticism.

5. Under the heading *sambandhavimarśa* (p. 30) we find a discussion of the stemmatic relationship between the manuscripts. First Joshi asks whether all his manuscripts are derived from the oldest, which is not the case. It is not entirely clear to me why Joshi initially raises this topic, but it seems that he wants to avoid some of the traps in textual criticism, that is, to use only the oldest, "best" manuscript and ignore the rest of the evidence. The English quotation adduced in the footnote also stresses the importance of *recensio*.

Then under the heading *sulabhataraḥ pāṭhaḥ svīkāryaḥ*? "Is the easier reading to be adopted?" he deals with the selection of readings according to their intrinsic merit.

> *yataḥ mūlagranthanirdhāraṇaṃ nāma na utkṛṣṭapāṭhasvīkaraṇaṃ; athavā kaḥ sulabhaḥ samīcīnaḥ pāṭhaḥ, kaś ca asamīcīnaḥ durbodhaś ca pāṭhaḥ, etādṛśasvarūpo vimarśo 'pi na | pratyuta bahuṣu sthaleṣu ca upalabdhayoḥ dvayoḥ pāṭhayoḥ kaṭhinatarapāṭhe eva mūlagranthatva-sambhāvanā kartuṃ yogyā bhavati |*
>
> For does not determining the original text mean to adopt the best reading? Or which one is the easy and correct reading, and which one is the incorrect reading that is difficult to understand — such deliberation is not [valid]; rather it is in many places appropriate to assume that the more difficult of two given readings is the original.
>
> *yataḥ āvṛttikaraṇasamaye mūlagranthasthaṃ kaṭhinaṃ pāṭhaṃvīkṣya tatsthāne kenāpi sampādakena, pāṭhakena athavā lekhanikena grantha-*

29. Housman (1972: 1064f.).

> *lāpanārthaṃ prāyaḥ sulabhataraḥ pāṭhaḥ saṃsūcyate sthāpyate ca ity asti anubhavaḥ | ataḥ granthakārasyābhimataḥ mūlaḥ pāṭhaḥ kaḥ, ity asmin viṣaye utkṛṣṭanikṛṣṭasulabhatarakaṭhinatarādiviṣayam anādṛtya pāṭhabhedacikitsāśāstrīyaprakriyānusāraṃ kriyamāṇo vimarśa evātrābhipretaḥ | evaṃ vimarśe kriyamāṇe mūlagranthatvena svīkriyamāṇaḥ pāṭhaḥ kadācit asamīcīnaḥ syāt |* [30]
>
> Since experience shows that at the time of copying, the editor (*sampādaka*), the reader or scribe, when facing a difficult reading in the original, may often indicate and settle on an easier reading for simplifying [31] the text. Therefore, regarding the question which is the original reading [32] intended by the author, we have to disregard what is better, worse, easier or more difficult, but follow the scientific method of healing the variation. According to this reasoning the reading accepted as the original can sometimes be the incorrect one.

The reader will at this point wonder, whether Joshi is really a Housmannian pragmatic textual critic, because this statement could also come from a devoted stemmatologist, who will adhere to his "objective" method mechanically, even if the resulting text (of the recontructed archetype) is *asamīcīna*. Classical philologists would then of course resort to the next step in editing which is *emendatio*, others — as Sukthankar [33] — would rather scan the rest of the transmission for viable readings.

The construction of the stemma is given much emphasis by Joshi, all stages are richly illustrated with examples. [34]

In his description of stemmatics Joshi had to coin many technical terms, or rather invest Sanskrit terms with a new technical meaning. The process is known from modern Sanskrit, where foreign or modern words are regularly adapted or translated in various ways. Sometimes such neologisms are not self-explanatory or consistent. In one recent publication [35] we find in the various prefaces two different translations of the word C[ompact]D[disk] into Sanskrit, first as *sāndramudrikā*, to which the French "(cederom)" is added for clarification, then as *gaṇanacakra*, to which the English "(CD-Rom)" is added. Given the appropriate context

30. p. 30f.

31. I am not exactly sure, what Joshi means by *lāpana*. Later (p. 40) he says that both manuscripts are helpful for *granthalāpane*, "correcting, establishing" (?) the text.

32. The text has *mūlaḥ pāṭhaḥ*, but he probably meant to print *mūlapāṭhaḥ* here.

33. Reported in Katre (1941: 67).

34. See fig. 3, p. 507.

35. Grimal *et al.* (2006).

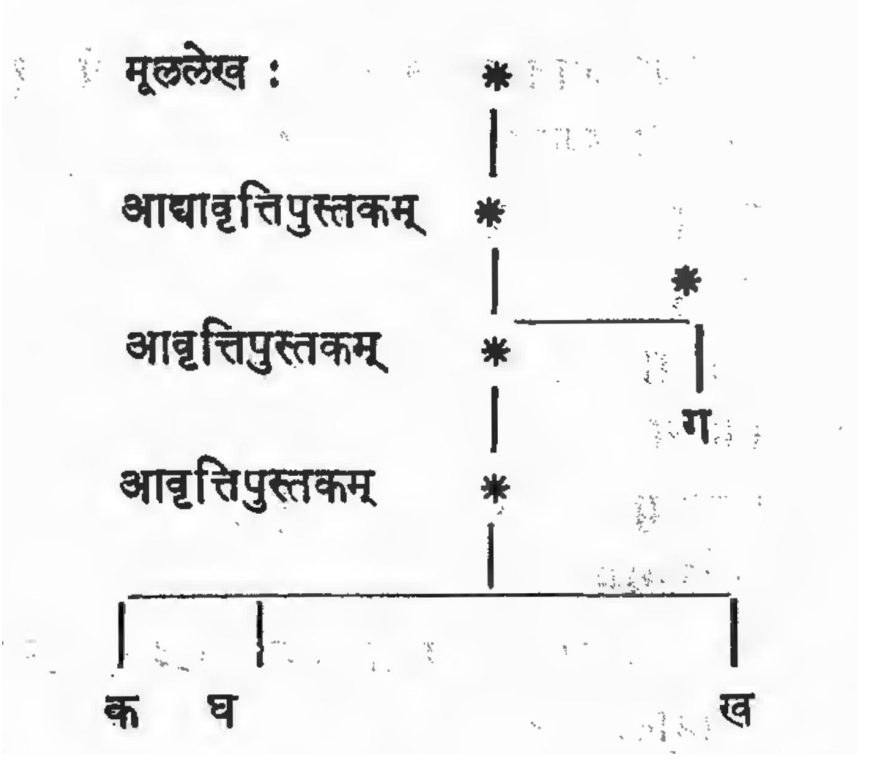


Figure 3 – Joshi, *Prauḍhamanoramā*, p. 37

the meaning "Compact Disk" can be understood, although perhaps not immediately. But it is clear that the reader does not search for a new, modern meaning when the compound makes sense in (classical) Sanskrit. So when Joshi uses *mūlalekha* for "archetype", there are two options: The word might mean the writing of the *mūla*-text, that is, the text that is the basis of a commentary. And it might denote the "original writing", which could be the "autograph" or the "archetype".

But since *mūlalekha* is followed by a "first copy" (*ādyāvṛttipustaka*) in the above, it is probably the autograph. But the usage is not really clear, because Joshi later uses the word *gṛhītamūlalekhādyāvṛttipustaka* (p. 44) explicitly for "autograph" and *gṛhītamūlalekhādyapustaka* for archetype (p. 45). The whole discussion remains terminologically somewhat unclear and one could have used the old terms like *svahasta* and thereby avoided some confusion.

Joshi's introduction spans a hundred pages, so what follows now is a rather long disquisition on the relationship between the four manuscripts. It is obvious from shared omissions and other errors that three form a group against one. The three share an unusual phenomenon, they use an unusual sign, a simple dot it seems, for the end of a verse, which Joshi calls *bindurūpaṃ virāmacihnaṃ*. The inquiry into the provenance of the manuscripts — they are kept in the *India Office* and stem from Colebrooke's manuscripts collection — leads to an explanation of their close relationship. They were apparently commissioned by Colebrooke when he was in Vārāṇasī.

Joshi adds a few speculations about the author's pupils and their supposed manuscript copies, and arrives at a more elaborate stemma. [36] It is called *vaṃśavṛkṣa* and incorporates much information on how Joshi reconstructs the transmission of the text. Such an elaborate stemma is always impressive, especially if it is backed up with all kinds of reconstructive efforts, for instance, the main division into branches (*śākhā*) is assumed to be marked by the copies of two disciples of the author. We find sub-branches (*upaśākhā*) that can already be dated more exactly, because we know when Colebrooke was active in Vārāṇasī. A practising textual critic will of course ask in more than one sense for the bottom line. How are the actual manuscripts, which are marked by consonants, related? The three Colebrooke manuscripts form one branch against the single

36. See fig. 4, p. 510.

ms. *ga* in a second branch. But here, unlike in the simplified version of the stemma given earlier in the book (see above), we have two additions: there is an assumed *upaśākhā ca* and a dotted line from *ga* to one of the Colebrooke manuscripts. Every editor knows these tricks of the trade. The dots mean that it is not possible to keep the two branches neatly seperate, there is contamination between two manuscripts from differing branches. The manuscript *ca* by the way does not seem to enter into stemmatic considerations.

Below the stemma we find the editor's summary verse on this Sanskritized stemmatology:

> *ūrdhvamūlam adhaḥśākhaṃ vaṃśavṛkṣaṃ vidur budhāḥ |*
> *lekha-pustaka-śākhopa-pra-śākhādyativistṛtam ||*

Before going any further let us first see how Joshi interprets the evidence and how he proposes to proceed in editing by discussing the question "Which manuscript has more authority": [37]

> Among our manuscripts *ka, kha, ga* and *gha*, ms. *ga* is historically the oldest. Furthermore, ms. *ga* was for the most part written by a student. Based on this, it is appropriate and necessary to accept that it has most authority among all manuscripts. Therefore ms. *ga* is our basis in every respect in case of incorrect readings and where a scribe's negligence has produced an error (in other manuscripts of which examples are found in abundance). But we must not forget that scribes learned in the matter, and scholars may show their own knowledge and erudition while writing, even in the middle of the work (or: in the main text), as occasion arises. Therefore in cases of insertions or simpler readings etc. where we find variants in different manuscripts, we have to be discerning when it comes to accepting the authority of learned scribes.

This is, as it were, the small print of textual criticism. According to strict stemmatic rules, once we diagnose the intervention of learned scribes, we should stop producing a stemma, at least if we take the cautionary remark in the manual of Maas seriously. Those who do are usually the proponents of another method, [38] whereas adherents of text-genealogy tend to react by modifying the method or its claim to objective stemmatic editing.

37. See fig. 5, p. 511.
38. Most notably that of "Kontaminationskritik". See Hanneder (2017: 135-149).

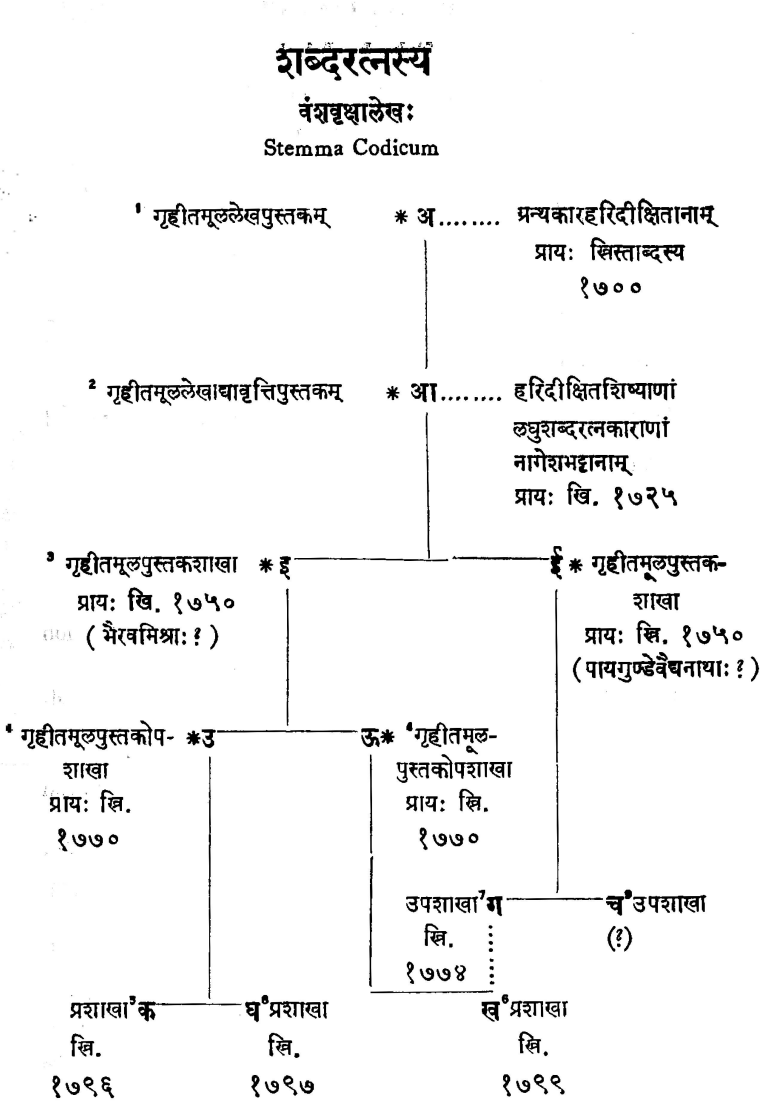
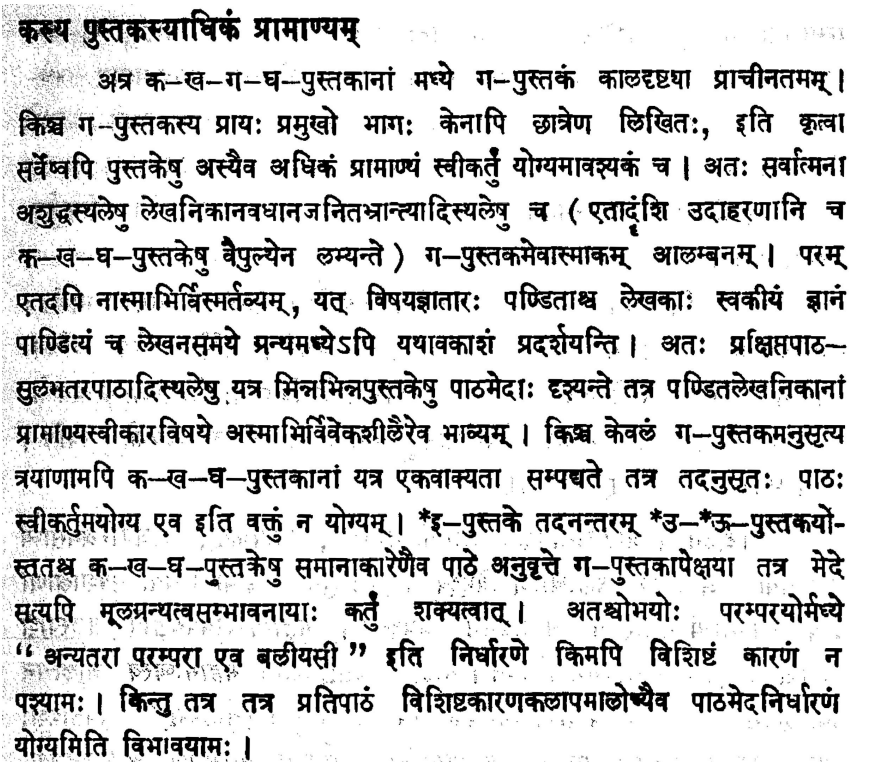


Figure 4 – Joshi, *Prauḍhamanoramā*, p. 1



कस्य पुस्तकस्याधिकं प्रामाण्यम्

अत्र क–ख–ग–घ–पुस्तकानां मध्ये ग–पुस्तकं कालदृष्टया प्राचीनतमम्। किञ्च ग–पुस्तकस्य प्रायः प्रमुखो भागः केनापि छात्रेण लिखितः, इति कृत्वा सर्वेष्वपि पुस्तकेषु अस्यैव अधिकं प्रामाण्यं स्वीकर्तुं योग्यमावश्यकं च। अतः सर्वात्मना अशुद्धस्थलेषु लेखनिकानवधानजनितभ्रान्त्यादिस्थलेषु च (एतादृशि उदाहरणानि च क–ख–घ–पुस्तकेषु वैपुल्येन लभ्यन्ते) ग–पुस्तकमेवास्माकम् आलम्बनम्। परम् एतदपि नास्माभिर्विस्मर्तव्यम्, यत् विषयज्ञातारः पण्डिताश्च लेखकाः स्वकीयं ज्ञानं पाण्डित्यं च लेखनसमये ग्रन्थमध्येऽपि यथावकाशं प्रदर्शयन्ति। अतः प्रक्षिप्तपाठ–सुलभतरपाठादिस्थलेषु यत्र भिन्नभिन्नपुस्तकेषु पाठभेदाः दृश्यन्ते तत्र पण्डितलेखनिकानां प्रामाण्यस्वीकारविषये अस्माभिर्विवेकशीलैरेव भाव्यम्। किञ्च केवलं ग–पुस्तकमनुसृत्य त्रयाणामपि क–ख–घ–पुस्तकानां यत्र एकवाक्यता सम्पद्यते तत्र तदनुसृतः पाठः स्वीकर्तुमयोग्य एव इति वक्तुं न योग्यम्। *इ–पुस्तके तदनन्तरम् *उ–*ऊ–पुस्तकयोः-स्ततश्च क–ख–घ–पुस्तकेषु समानाकारेणैव पाठे अनुवृत्ते ग–पुस्तकापेक्षया तत्र मेदे सत्यपि मूलग्रन्थत्वसम्भावनायाः कर्तुं शक्यत्वात्। अतश्चोभयोः परम्परयोर्मध्ये "अन्यतरा परम्परा एव बलीयसी" इति निर्धारणे किमपि विशिष्टं कारणं न पश्यामः। किन्तु तत्र तत्र प्रतिपाठं विशिष्टकारणकलापमालोच्यैव पाठभेदनिर्धारणं योग्यमिति विभावयामः।

Figure 5 – Joshi, *Prauḍhamanoramā*, p. 55

Now Joshi's stemma, since it has two branches, does not help much, since there are no stemmatical grounds on which we could select one or the other branch. The only case where a stemmatic argument for selecting a reading could at all come into play would be if one of the group of three shares a reading with *ga*. According to textual criticism in non-contaminated recensions, we would have to accept this reading more or less mechanically. But as every editor knows this applies only to an ideal world and as every Sanskrit editor knows this paradise of stemmatics does not lie in India, where contamination is the norm. Joshi has also diagnosed contamination in his stemma, which means there cannot be such hard and fast rules. The outcome of the text-critical deliberations is thus the identification of ms. *ga* as the most "authoritative" ms. In other words, the text-genealogical method is used here to group manuscripts and identify

the better group, which happens to consist of a single manuscript. Readers of the handbook by Maas might be astonished, also given the controversy between the stemmatical method of Lachmann and the "best manuscript" method of Bédier. But Schmidt has shown that this opposition is treacherous, for in actual practice, Lachmann graciously eliminated so many manuscripts — sometimes he was left with only one — that the theoretical distance between the two methods dwindles away. [39] In a sense Joshi unwittingly follows the actual practice of Lachmann rather than the official "Lachmann" method. Here the famous Indian advice about what to do if the people teaching one thing act otherwise comes to mind: *yat te brūyus tat kuryāt* [40] "one should do what they say", and ignore what they actually do. Joshi has in a sense reversed this, he has followed the actual practice and ignored theory. But since in its Indian reception "Modern European Textual Criticism" appears as a single method, such details are not realized. Indian textual criticism of Sanskrit texts has, it seems, unconciously inherited the problems of European criticism.

References

BHAṬṬA, Lakṣmīnarasiṃha, J. RAMAKRISHNA, and Viroopaksha V. JADDIPAL. 2002. *Bhāratīyagranthasampādanaśāstrapraveśinī*. Tirupatiḥ: Rāṣṭriyasaṃskṛtavidyāpīṭham.

BÖHTLINGK, Otto and Rudolph ROTH. 1855. *Sanskrit-Wörterbuch*. St. Petersburg: Kaiserlichen Academie der Wissenschaften.

BÖHTLINGK, Otto. 1879-1883. *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. 2 vols. St. Petersburg: Kaiserlichen Academie der Wissenschaften.

BOLLENSEN, Friedrich. 1846. *Urwasi, der Preis der Tapferkeit, ein Drama Kalidasa's in fünf Akten*. Leipzig: Academie der Wissenschaften.

GRIMAL, François, V. Venkataraja SARMA, V. SRIVATSANKACHARYA, and S. LAKSHMINARASIMHAN. 2006. *Pāṇinīyavyākaraṇodāharaṇakośaḥ. La grammaire paninéenne par ses exemples*. Vol. 1: *Udāharaṇasamāhāraḥ. Le livre des exemples*. [The Book of Examples: 40 000 Entries for a Text.] Rashtriya Sanskrit Vidyapeetha Series 121; Collection Indologie 93.1. Tirupati: Rashtriya Sanskrit Vidyapeetha, École française d'Extrême-Orient, and Institut français de Pondichéry.

HALL, F.W. 1913. *A Companion to Classical Texts*. Oxford: Clarendon Press.

HANNEDER, Jürgen. 2017. *To Edit or not to Edit*. Pune Buddhist Series 1. New Delhi: Biblia Impex.

39. Schmidt (1988: 227-236).
40. *Viṣṇupurāṇa*, 31.4.

HOUSMAN, Alfred Edward. 1972. "The Application of Thought to Textual Criticism". In: *The Classical Papers of A.E. Housman. Collected and Edited by J. Diggle and F.R.D. Goodyear*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1058-69.
JOLLY, Julius. 1880. *Institutes of Viṣṇu*. Oxford: Clarendon Press.
JOSHI, Venkatesh Laxman. 1966. *Prauḍha Manoramā with Commentary Śabdaratna of Hari Dīkṣita*. Poona: Deccan College, Postgraduate and Research Institute.
KATRE, Sumitra Mangesh. 1941. *Introduction to Indian Textual Criticism*. Bombay: Karnatak Publishing House. [Repr. Poona 1954.]
KOSAMBI, Damodar Dharmanand. 1948. *Epigrams attributed to Bhartṛhari*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
MAAS, Paul. 1960 [1927[1]]. *Textkritik*. Leipzig.
MONIER WILLIAMS, Sir Monier. 1889 [1872[1]]. *A Sanskrit-English Dictionary*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
PISCHEL, Richard. Oct. 1875. "Kālidāsa's Vikramorvaśīyam nach drāviḍischen Handschriften". *Monatsbericht der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*.
ŚANKARA PAṆḌURANGA PAṆḌIT. 1901. *The Vikramorvaśīyam. A Sanskrit Play*. Bombay: Government Central Book Depot.
SCHMIDT, P.L. 1988. "Lachmann's Method. On the History of a Misunderstanding". In: *The Uses of Greek and Latin*. Ed. by A.C. DIONISOTTI, Anthony GRAFTON, and Jill KRAYE. London: University of London, Warburg Institute.
SCHUBART, Johann Heinrich Christian. 1855. *Bruchstücke zu einer Methodologie der diplomatischen Kritik*. Cassel.
SHETE, V.D. 2011. "Emerging Discourse in Sanskrit Version of an Approach to Indian Textual Criticism". In: *Significant Facets of Modern Sanskrit Literature*. Delhi, p. 153-159.
SOLOMON, Richard. 1998. *Indian Epigraphy. A Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the Other Indo-Aryan Languages*. New York and Oxford: Oxford University Press.
SUKTHANKAR, V.S. 1944. *Critical Studies in the Mahābhārata*. Poona.
VANEK, Klara. 2007. *"Ars corrigendi" in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte der Textkritik*. Berlin and New York: W. De Gruyter.

A South Indian Canon of Visible Sound

David Shulman
Hebrew University of Jerusalem

1. Ramacandra Pulavar, the legendary master of the Kerala shadow puppets, *Tōlpāvakkūttu*, performed with his troupe at the Kerala Fine Arts Society in Ernakulam in January, 2018. He is from Palakkadu, the historic bridge between Kerala and the Tamil country; and the foundational text for this classical art is the Tamil *Kambarāmāyaṇam*, from which the performers have, over many generations, selected some thousand verses (nearly a tenth of the whole). They sing these verses along with others of unknown provenance to accompany what the puppets are doing behind the screen. Before the performance began, Pulavar said to me, knowing my Tamil connection, that he desperately needs a text of the Tamil original — not, he said, emphatically, some modern retelling, but the old original in its true form. I told him that the printed volumes of Kamban are not so hard to find (actually, they have become all too rare in Chennai), and that I like the U. Ve. Caminat'aiyar Library edition best, for many reasons. He didn't seem very interested in this bibliographical suggestion even when I said I could try to collect a set for him. There was urgency, almost desperation, in his voice. He needs that lost text. And yet Ramacandra Pulavar knows the text — the selection that his teachers and predecessors made from it — by heart. In fact, we might say that *he* is the text. Such are the ironies of philology, east or west.

I suppose that in Palakkadu, like elsewhere in South India, the lost original exists by virtue of being lost. One posits its ontological priority as a matter of principle. It's not at all clear, however, that one needs to consult it, assuming it can be found, preferably only in part. A book like the *Kambarāmāyaṇam* inhabits a lively and self-sufficient space in the performer's mind. Its secondary, borrowed existence on a library shelf in Chennai or London may have its usefulness to some among us, but we err

in assuming that this printed book could subsume the text we hear or see in performance. The opposite is far more likely to be the case.

But are there not issues of completeness, or of something like authenticity, or antiquity, that arise as soon as we start thinking about the constitution of a classical work? Yes. Texts, like classical philologists, have their own fate. To reconstitute the original, or the closest we can get to that, on the basis of the manuscripts we have available is a noble goal. Knowledge of a kind that we clearly desire depends to no little extent on just such enterprises. Such knowledge is, however, of a different order than the textual and philological modes I want to explore here.

There are always three questions that can guide us. What, or perhaps, better, where, is the text? How is it recorded? How does it grow? Within these questions lurk others. What are the relations between a posited original and the various versions we find in performance? How much philological criticism do we find within the tradition of transmission, and what forms does it take? Can we theorize a principle of context-sensitivity that might offer us a point of departure to a new model of textual production and use? Are we so fixated on the word "text" that we have invented a philology with an empty core?

We can begin with Velcheru Narayana Rao's persuasive distinction between what he calls the "recorded text" and the "received text." The former inhabits the spaces of manuscript collections and modern libraries; it presumes completeness, a full recording of what the author, if there is an author, composed. The received text is the one people know and quote and perform; it always consists of a selection, often a rather limited selection, of known and beloved verses from among the available ones in the recorded text. These two modes of existence are not mutually exclusive. Inductive principles of selection may tell us something important about the way the recorded text has grown, lived its life, survived. The selection is itself a commentary of sorts on the *mūla*, which appears to retain its genealogical priority. The received text thus has certain potential advantages relative to its recorded predecessor.

However, one major reason we need to study the received text is that it is always more ample than its recorded ancestor, not in the number of words or verses the received text will have but in crucial, added dimensions of its very existence. The recorded text is bare, lonely, and mostly silent. The received text presupposes a reciter or performer acting in a specific cultural matrix within a community of readers or listeners.

Readers of this paper are referred to Narayana Rao's discussions.[1] Often the distinction between these two textual forms is more complex than the abstract and schematic outline I have given. Here is one striking example. The classical theater of Kūṭiyāṭṭam, a Kerala art and the last surviving exemplar of live Sanskrit drama, traditionally performs, among other works, several plays on *Rāmāyaṇa* themes (specifically, three acts from Śaktibhadra's *Āścarya-cūḍāmaṇi* and two acts from the *Abhiṣeka-nāṭaka*, attributed [wrongly] to Bhāsa). Kūṭiyāṭṭam performances allow for considerable improvisation within the general framework of the actors' handwritten acting and production manuals, the *Āṭṭa-prakāram* and the *Krama-dīpika*. Quite often, "extra" verses for performance from outside the Sanskrit play are taken from a large Sanskrit work of unknown date called the *Rāmāyaṇa-prabandham*. The Cākyār actors know much or even all of it by heart. It is especially useful in what is called *prabandha-kūttu*, where a single actor, dressed as the Vidūṣaka, narrates and expands upon some section of a Sanskrit text. But the locus classicus of *Rāmāyaṇa-prabandham* verses is the 21-night stretch of *Rāmāyaṇa* narrative that is inserted into the longest of all Kūṭiyāṭṭam plays, the *Mantrāṅkam* (based on Act 3 of the *Pratijñā-yaugandharāyaṇa*). The actors know, of course, that the *Rāmāyaṇa-prabandham* is the basis for this 21-night segment.

We happen to have a print version, from Kollam year 1105, of the *Rāmāyaṇa-prabandham*. (Copies, however, are rather rare.) It is treated as a single, loosely integrated text, although it is clear to any reader that it must originally have been a collection of verses made by the Cākyārs or someone close to them. Let us, for the moment, take this printed version as one, or perhaps ***the***, recorded text. That is how we meet it in the larger Kūṭiyāṭṭam culture — as a named and bounded entity. But in 2011, Mani Damodara Cakyar published what he called a *sampūrṇa* edition of the *Rāmāyaṇa-prabandham*.[2] Interestingly, this edition is considerably shorter than the *editio princeps* mentioned above. The reason is transparent. It includes only those verses from the *prabandham* that are used by the Māṇi family — one of the four main lines of transmission in this art form — in their performances of *Mantrāṅkam*. Actors from the other schools, such as the Ammanoor line, recognize the differences between their *Rāmāyaṇa-prabandham* and the Mani text. They immediately identify verses that

1. Velcheru Narayana Rao's insight structures much of the following discussion in this section; see Narayana Rao (2016).

2. Mani Damodara Cakyar (2011).

have been left out from the latter, and others that appear in variant forms (along with an inordinate number of misprints); and the Ammanoor line may also have verses that are not in the *editio princeps* and not shared by the Mani family. The Ammanoor artists don't seem to regard the published Mani text with suspicion or criticism; they recognize that this book, while being in some sense a single, compounded, whole text, exists in different forms specific to particular families. In terms of our discussion, the Mani text coincides with one kind of received work, obviously not coterminous with the recorded (originally printed) text. We can also imagine a time when performances within the Mani tradition will select only some of the verses in Damodara Cakyar's edition, thus creating a second-order received text. The received text is never static. Also, given what I have just described, a critical edition of the *Rāmāyaṇa-prabandha* could only be an artificial concoction tenuously linked, at best, to any of the existing texts. I will be returning to Kūṭiyāṭṭam textualities later in this essay.

I don't think we should rush to conclude that the distinction we are exploring applies only to inchoate, historically heterogeneous anthologies like the *Rāmāyaṇa-prabandham* and not to texts with a singular author, such as Kālidāsa, who could, in theory, take responsibility for a singular original version. We will always be tempted to think that such an original must have existed, even if it is beyond recovery in its earliest form. But we would do well to resist the temptation. Given the competing textualities we are examining, it is entirely possible that, say, the *Kumāra-sambhava* existed always, as it exists today, in a fairly wide range of regional, or social, or vernacular-based lines of transmission with their inevitable variants. It may be impossible to establish clear hierarchical preferences for any one of these lines or, for that matter, for readings adopted after sifting through a wide range of manuscripts with their respective stemmas. Once we go beyond *kāvya* texts with putative single authors and begin to examine massive works such as the epics, with immense variation in the manuscripts, the classical model of originary authorship and transmission — what I will call here the Mediterranean textual modality — breaks down.

One more word on the *Rāmāyaṇa-prabandham*. It was a little too easy for me to stick to the distinction between recorded and received, though the printed texts do give us a useful illustration of the idea. This work, in whatever form we find it, is clearly meant for live performance, as one can see almost any week in the cold season in central Kerala. The *kūttu* performer exfoliates the meaning of the individual verses in a classical style,

nearly always irreverent, playful, and ironic. He keeps coming back to the Sanskrit text and quoting *pratīka* fragments from it, thus establishing the primacy and authority of the Sanskrit, much in the manner of medieval commentators whose works we know. The *mūla* is thus encrusted with vast elaboration — a segment of some ten verses or so will be performed over two hours or more. We need to keep in mind the original compilation of the text as verses intended for the Cākyār *kūttu*, including the 21-night *Rāmāyaṇa* sequence within *Mantrāṅkam*. Now we can ask ourselves if a word such as "elaboration" is what we want.

It is probably the case that the entire *prabandham* derived its materials, narrative, descriptive, satirical, pseudo-ethical, from the Cākyār para-textual reservoir, so that in fact what we have is more a process of mutual determination and densely interactive creation than a more or less independent *mūla* that was there to be explicated and amplified. Or, a still more unsettling thought: perhaps the *mūla* has only a tenuous, "as-if" existence, and the hard-core text of the *prabandham* is, in fact, what we hear in live performance (with its potential for variation in accordance with the taste and talent of individual performers). This performed text is remarkably stable, more so than any of its recorded forms. Put differently, once one has seen a *kūttu* performance based on an episode from the *prabandham*, it is virtually impossible to read the latter independently, as existing in its own right. The *kūttu* is in the book, and the book in the *kūttu*, from the beginning.

2. Somewhere on the continuum between recorded and received lies what is by far the most prevalent form of textual presentation in South Indian literary texts: let us call it the "embodied" text, that is, the work as seen in performance, as in the example from *Tōlpāvakkūttu* above. To address the first question I have formulated at the outset: the embodied text lives in the performer's body and is externalized through bodily movement, not only of the speech organs and not only, or necessarily, as directed by the conscious mind. Usually, some form of *abhinaya*, expressive presentation, will be critical. I am not talking about *śāstra*, which has a rather different mode of transmission, but of canonical texts, literature, music, drama, and visual art. In all these domains, there will be processes of recording — scriptualization — and, in particularly important works, of canonization.

Let us begin at the beginning, with the Veda. As is well known, Vedic recitation — based on having recorded the text in neurological memory

— is accompanied in the Kerala Vedic schools by hand gestures signifying the three *svara* pitch accents, low, high, and falling. Children are taught the text first by practicing the corresponding head movements, and later in normal recitation they chant it to the accompaniment of the gestures. Thus the accent-oriented hand movements are evidently a mnemonic device. Everything depends on total precision in transmission of this primary canonical work. Oral transmission of this kind has been shown to be far more secure than making hand-written copies.

These movements of the hands are, rather like the obscure and archaic Vedic text itself, desemanticized. They mean nothing more than accent markers. Given the primacy of the orally recited text, we might also say the gestures are keyed to sound and tonality, not to meaning. Where, then, does the text exist? Clearly, not in any written form, on palm leaf or paper (thinking of writing, again, in the Mediterranean mode) but in the capacious memories of those who have learned it. The gestures are ancillary to the syllables and sounds.

But there are occasions when they may be something more. At various sites, among them the famous temple of Kaḍavallūr, there are memory contests, known as *anyonyam*, that take various forms. Usually two teams compete in precise recitation. A verse is selected by what is known as *vāram irikkal*: twelve stones are arranged in a special formation, and a young child selects one of them; this choice will indicate the ṚgVedic hymn (book, *maṇḍala*, and verse) to be performed. One team (A) begins, while the other (B) looks and listens carefully, hoping to catch the opponents making a mistake. According to informants from the Vedic school at Tirunāvāya, in at least one segment A recites not by vocal chanting but by silently performing the pitch-accent gestures — and that is enough for B to see if there is any failure.

Moreover, in general, one can recite the Vedic text by hand gestures alone.[3] "When a scholar becomes an acknowledged expert in all the aspects, viz. Samhita, Padachhedam, Kramam, Jata and Ratha [that is, as continuous text or as performed through mnemonic modes of combining the syllables], he can attempt for the title Katannirikkal. Then he has to chant Jata or Ratha without any help — either orally or by hand gestures."[4] There is also a recitation mode known as *koṭṭu*, in which a

3. Thanks to Kesavan Velutath.
4. http://www.namboothiri.com/articles/anyonyam.htm.

small portion of the text is performed in linear fashion but with mouth and nose closed, so that all one hears is a humming sound — no distinct syllables or words. Apart from the live video documentation of Kerala Vedic recitation that now exists in abundance, we have a striking instance of inaudible "chanting" embedded in Kūṭiyāṭṭam performance of the *Agnipraveśāṅkam*, Act VII of Śaktibhadra's *Āścarya-cūḍāmaṇi*. In the final, climactic battle between Rāma and Rāvaṇa, after Rāma has already cut off nine of Rāvaṇa's ten heads, the sage Agastya arrives in the form of a bee and whispers into Rāma's ear that Rāvaṇa has within him a source of immortal vitality, *amṛta-kalaśa*; he cannot be killed unless this secret source is destroyed. Agastya teaches Rāma the *āditya-hṛdaya mantra* that will root out the *amṛta-kalaśa*; it comes with the silent hand-gestures and head movements that belong to Kerala Vedic performance. Rāma internalizes them precisely, along with eye-movements that are apparently part of the transmission. We, in the audience, see the *mantra* enacted twice, first by Agastya (as a bee), then by Rāma as he is about to draw his bow to finish off his foe. We do not hear the sounds.

Now let us ask ourselves again: where does the text reside? It is inviting to say, as I did earlier, that it inhabits a space in the mind of the reciter, who can actualize the sounds and syllables in more than one format. But even if we assume, as we must, that vibrating sounds *are* the ṚgVedic text, it now seems that these sounds survive at least as much in the physical gestures of hands, head, and eyes as they do in the audible mode of chanting. The language of visible gestures is intrinsic to the transmission and, in some sense, constitutes the verbal text as a phonic entity. These movements are akin to a musical score that is "written" in empty space. Like musical notes, they do not bear a specific semantic burden, or a range of associated and suggestive meanings, the way audible words and sentences do. That does not mean that they are devoid of expressive content. The *anyonyam* contests provide a powerful illustration of scriptualization not through our familiar ways of writing but by means of the human body in carefully patterned movements. Texts can be written on, or rather *in* (deeply in), the body that both preserves and actualizes them and, from another vantage point, *becomes* them.

Thus in Andhra temples that allocate a site within the inner *prākāram* for Vedic recitation, the specialist Brahmin reciters are named, one by one: ṚgVeda, SāmaVeda, YajurVeda, AtharvaVeda. They have merged completely with their texts. Sometimes their names are inscribed on the

stone pillars beside which they sit. No one should assume that these names are metaphorical, a kind of *lakṣaṇā*, even if the person-as-text exists also in extra-textual modes such as householder, husband, father, and so on. The text and the person overlap and, at times, coincide. An embodied text differs significantly from a written manuscript or stone inscription. For one thing, it is alive. We will, then, or so it seems, have to allow ourselves to think about South Asian texts, from the Veda on, in ways that extend the range of textual loci and that make a word like "text" less narrowly defined or confined. Note that the weary dichotomy of "written" and "oral" is irrelevant to the textualities that interest us here.

The business of recording the text is only a part of this problem — but a major part nonetheless. Without *abhinaya* of one kind or another, our texts may not exist. I would like to suggest that for many literary texts, especially those that are of surpassing importance within the tradition, consequential recording happens in *abhinaya*, that is, in open space molded by the performer's hands and other bodily parts. If one wants to preserve a text, one creates an appropriate form of *abhinaya*. Such forms vary considerably in the range and nature of their semantic and expressive properties.

Let us take another example, this time from the Śrīvaiṣṇava "Tamil Veda," that is, the canonical *Nālāyira-divya-prabandham* (edited and arranged toward the end of the first millennium A.D.). It is not at all surprising that the canon is performed aloud, with *abhinaya* for particular segments, in temples located in the far south of the Tamil country (Alvar Tirunakari and Srivilliputtur), and also in the major center at Srirangam. We owe most of our knowledge of the Adhyayanotsavam rituals at which this recitation happens to Archana Venkatesan's pioneering works. [5] The textual component, insofar as one can isolate it at all, of these 21-day-and-night rituals is known as *araiyar cevai*, the "service and worship" of the Araiyar professional reciters. Their role is complex: they speak for, but sometimes ***as***, the poets who composed these texts, and they seem to activate and embody a multi-layered chorus of overlapping voices, including those of the god himself. [6]

The Adhyayanotsavam is divided into two main parts, daytime recitation, *pakal-pāṭṭu*, (including the thousand+ verses of Tirumaṅkai Āḻvār's

5. Venkatesan (2014, 2013); also Younger (1982).
6. See preliminary discussion in Shulman (2016: 126-131).

Periya Tirumoḻi in the last five days) and the recitation of the *Iyaṟpā* and, over ten nights, of Nammāḻvār's *Tiruvāymoḻi*, the 1102 verses that comprise the heart and climax of the entire canon, during the second half of the festival, the *Irāpāṭṭu*.[7] Selected verses in the first half of the cycle and specific striking decades of the *Tiruvāymoḻi* in the second half are performed with *abhinaya*. As Archana Venkatesan shows, these highly charged performances are thought to integrate within themselves the three ancient divisions of Tamil — music, *icai*, that is, the sung text, *deva-gāna*; drama, *nāṭakam*, evident in the hand gestures, *abhinaya-rūpa*; and natural discourse, *iyal*, which here means the prose commentary in a mixed Tamil and Sanskrit on the sung text, *vyākhyāna-rūpa*. I think there is much to be said for this three-fold, multi-media vision of what a text can be.

That commentary should become part of the recitation is important — another example of the mutual determination of text and para-text mentioned earlier, though in this case, as with the Sanskrit Veda, there is no doubt as to which of the two dominates and precedes the other. As for the business of recording and preserving this Tamil Veda, once again we see the necessary role of *abhinaya*. In *araiyar cevai*, the *abhinaya* is, one might say, only minimally semanticized. There is nothing like the word-by-word *abhinaya* (*pratipadārtham*) that we see elsewhere, for example in Kūṭiyāṭṭam. So from the desemanticized gestures in Vedic recitation we have moved to a semi-semantic language of stylized gestures that, at times, enact what the verses are describing along with concomitant ritual movements in the carefully choreographed space of the temples. It is hard to say when this style of reciting, or performing, the canon took its present shape; it's possible that it goes back to the early period of canonization at Śrīrangam in the early 10th century, a moment associated with Nāthamuni, editor of the *Divya-prabandham* and re-inventor of the still earlier mode of musical recitation said to have been put in place by Maturakavi. In any case, the text as offered by the Araiyar to the god, the worshipers, and to its poet-authors in live performance is a kind of surpassing music that is meant to be seen at least as much as heard. What we can hear, moreover, is probably but the audible translation of a pre-audible, semi-semanticized primal text, hidden just beneath the one we

7. For *araiyar cevai* in performance, with *abhinaya*, of the canonical poems of Āṇṭāḷ at Śrīvilliputtūr, see Venkatesan (2005).

can access if we go to Tirukkuṟuṅkuṭi or Āḻvārtirunagari or Śrīvilliputtūr.

So far we have seen two models — the silent or nearly silent Vedic *saṃhitā* that resides in, or is actualized by, the movements of hands as well as throat, nose, head, and eyes; and the Tamil Veda riding upon *abhinaya* and other ritualized bodily movements and, in an important sense, not separate from these. How impoverished, by comparison, is any model confined to the recorded text, itself reduced to a mere shadowy existence on our desks and bookshelves and (now) screens or, a far lesser shrinkage, in the minds of those who know it. Such minds are, however, far from disembodied; and there is every reason to believe that a text mentally recorded and preserved always comes complete with its potential actualization in music and rhythm — which is to say that what the mind holds is only a slightly less externalized version of a music audible to the mind's ears and eyes. Such "recordings" are very different from, say, the graphic memory that Ashkenazi Jews are sometimes said to value highly: if you press a pin through several pages of the Babylonian Talmud, a person of retentive memory can tell you what word the pin has pierced through on each page. He or she sees the graphic form before he or she hears it. Not so with Nāthamuni and his successors, including the Araiyar singers.

3. It is time to consider a fully and self-consciously semanticized form of *abhinaya*, such as we find in Kūṭiyāṭṭam. I think by now we have noted the rudiments of a textuality that takes us into at least a tripartite, but more likely quadripartite, set of interlocking, yet differentiated, textual components. Texts as recorded and received are but the starting point. Music, dramatic (bodily) expressivity, and commentary will each play a part. But we have not yet constituted the minimal set for a typical south Indian literary, dramatic, or musical text.

Kūṭiyāṭṭam always presupposes a Sanskrit *mūla* waiting to be performed. And this *mūla* is indeed performed, in a strange, unique set of *rāga*s that perhaps mimic Kerala Vedic recitation or, in any case, create the aura of an antique source. These *rāga*s elevate and intensify the text, imparting an exotic, perhaps unsettling beauty. But as I have hinted above, the *mūla* has, at best, a somewhat tenuous autonomy in relation to its enactment. This may always be true of drama, a universal pattern, but Kūṭiyāṭṭam takes the common principle to an extreme. Full performances take place over many nights in chunks of two to five or six hours each time — and this segmentation has been in place since the 16th century at least, as we see from the *Krama-dīpika* stage manuals and from the hand-

written *Āṭṭa-prakārams* or "blueprints for performance" handed down in the Cākyār families. The *Āṭṭa-prakārams* are in Malayalam, although they quote the verses in Sanskrit to be followed in performance by various types of elaboration, grammatical and syntactical parsing and recombination, and Malayalam paraphrase through *abhinaya*. These modes of enacting the text are linked to specific structural contexts in the performances. In a sense, what the actors do on stage is primarily some externalized concretization of the Malayalam *Āṭṭa-prakāram*, though on another level all this remains Sanskrit drama. Are the two languages truly distinct? Yes, but not always.

The *Āṭṭa-prakāram* allows plenty of space for improvisation, as Margi Madhu often says: "It is not the Veda." The text in performance can grow; we, as spectators, have seen this many times (I return to this theme below). Over centuries, there must have been considerable, continuous expansion. But "expansion," *vistāra*, is probably too restricted and too linear a term. [8] It is not only the *Āṭṭa-prakāram*, or its actualization on stage, that grows. The *mūla* also grows, expands, revolves upon its axis, inspects itself, and reveals hidden subtleties. It could just as well have been a retrospective condensation of some pre-existing reservoir of narrative and other contents. An accordion-like modularity characterizes the art form as a whole. It often happens that upon seeing and hearing a verse from the *mūla* in live performance, a critical but hitherto unnoticed piece of text becomes clear — so much so that one can no longer imagine a naked original. The latter may never have existed in so abstracted and reduced a form. Here, again, we need to think in terms of some kind of mutual constitution and interdependence rather than an exfoliation from a self-contained textual nugget or core.

Arjuna is in love with Subhadrā. The Vidūṣaka asks him why he is so crazy about this particular girl (since he's already married hundreds of women). It's a reasonable question, and Arjuna explains:

> *saundaryaṃ sukumāratā madhuratā kāntir manoharitā*
> *śrīmattā mahimeti sarva-vibhavān niśśeṣa-nārī-guṇān |*
> *etasyām upayujya durvidhatayā dīnaḥ parām ātma-bhūḥ*
> *sraṣṭuṃ vāñchati cet karotu punar apy atraiva bhikṣāṭanam ||*
>
> Loveliness, delicacy, sweetness, luminosity, charm,
> brilliance, and good lineage — these sum up the best

8. See the diagrams conceived by Heiker Moser-Achuthath (now: Oberlin, 1999-2000); Johan (2014).

and most necessary features of a woman.
God lavished them all on this one girl.
If he ever wants to make another woman,
he'll have to go begging from *her*.[9]

Now, as an insert in the *pakarṇṇāṭṭam* mode of "alternating personae," the actor shows us Brahmā, the Creator, hard at work fashioning Subhadrā. God seems to have pots or jars filled with each of the seven traits listed in the verse. He dabs a little loveliness on his new creation, stands back to examine the effect, decides she needs a little more, perhaps a touch of luminosity — and so it goes with all the feminine virtues as he strives to achieve, and indeed eventually does achieve, perfection. It takes some time. After a while the creative process accelerates. A little more of this, of that, more moments of reflection, of studying the emergent woman, of amazement at what He sees, but somehow it's still not quite enough. Then, a transition. He stops measuring, throws caution to the winds, empties pot after pot on the girl, swipes the bottom of the pot with his fingers; if there were more, he'd keep on applying it to her. By now he's in a creative frenzy. He's exhausted his stocks. She's unique.

But what will happen when Brahmā has to create another woman, as he certainly must do? It's his job, after all. Since everything has been lavished on Subhadrā, He will have no choice but to beg from her for tidbits of loveliness, of delicacy, and all the rest. We see him doing this. A bit shy, he folds his hands in blessing as he approaches her. Could she possibly spare an iota of, say, sweetness? He holds out his hands in supplication. Not once but over and over. There are lots of women to be fashioned *ex nihilo,* and each time He needs Subhadrā's generous gift. Again and again and again...

Readers who know Sanskrit may not have noticed the nearly invisible particle *api/apy* near the end of the fourth line of the verse. It means "again," "more," "indeed." It's enclitic, tagged on to *punar*, which also means "again." Why do we need two "again"s? *Punarapi* is, in itself, a common iterative marker. But here — as we watch Brahmā repeatedly coming back to Subhadrā — that *api* suddenly has real force. She really is the last reserve of feminine grace. Not once or twice but thousands, millions of times, hour by hour, God has to go begging from her. That's what it means to exhaust all virtue on this one woman. No wonder Arjuna

9. *Subhadrā-dhanañjayam* 1.15.

is in love with her. That tiny *api* suddenly seems to be the pivot of the entire poem.

What if that *api*, and all that it implies — the absolute and singular nature of this one creative moment in the life of the universe — were in place *before* the poem came out of the poet's mind?

The *api* is a function of the *abhinaya* in living performance, inseparable from the latter and inconceivable without it. It would be easy to cite dozens of further examples like this (some also quite different from this). So by now we have two "texts" in addition to the putative *mūla*: the *Āṭṭa-prakāram* blueprint and its visual and audible objectification by the actors. The primary language has turned into a Malayalam made visible by the movements of hands, eyes, and other parts of the body. One can see the sounds; in fact one has to see them in order to think them. Only in this visible, embodied mode do they work their magic. Their very existence moves from latent potentiality to actual and tangible manifestation only through the gestures. The disembodied marks on palm leaf or page and the embodied expressivity in *abhinaya* depend on one another. Neither can claim an existential priority. But before we try to penetrate deeper into the *abhinaya* and its meanings, let me add another (fourth) text that may, in fact, have that kind of priority. This is the text, only partly fixed, of the *miḻāvu* and *iḍakka* drumming, without which there is no performance at all.

It sounds odd to say that the drums come before all the rest, or that the performance as we usually think about it is possibly secondary to the expressive power vested in the drummers. One often reads that the great *miḻāvu* and the smaller but infinitely versatile *iḍakka* ***accompany*** the actors, punctuating, elucidating, accentuating what they do. Such descriptions may even be true. But they distort the nature of the communicative act in its full flowering on the stage. Like the *mūla* and its enactment, drummers and actors are interdependent. I don't know who is accompanying whom. In any case, it is obvious that the drums speak or sing to us, though not always in words. That "not always" is their greatest gift. Their text with its rhythms (especially the most common *tāla* in seven beats) [10] opens up the space for creation and enactment. No text lacks its own rhythms. It is also the case that the drumming frequently generates a rhythmic counterpart

10. On the meanings and cognitive effects of the 3 + 4 beat, see Steven M. Friedson (1996), with thanks to Einat Baron.

to the metrical, stable, framing rhythm marked by the metal *tāla* cymbals played by the Nāṅṅyār on stage left. A rich complexity routinely emerges, whether the drums are pounding furiously or whispering, on the very edge of audibility, as they can. One could, in theory, read the entire performance as emergent from this level of magical sound.

Thus the full performance text is comprised of, and includes, all of the above components, and a textuality proper to Kūṭiyāṭṭam will always encompass each of the "texts" — Sanskrit *mūla*, Malayalam *Āṭṭa-prakāram*, *abhinaya* activating all the expressive means available, and the drumming, moving many times from the trans-semantic to the mimetic or iconic in the course of any temporal segment. These four constitute a minimal set. If we want, we can posit a fifth text that is the whole plus itself, since the whole can only be more than itself when it meets itself, reflectively and recursively, in performance. We are getting closer to a notion of textuality that might enable us to think more clearly about an emic South Asian philology. If we choose to narrow our vision to the abstracted *mūla*, one kind of philological process can move toward fruition. If we are prepared to consider the incorporated and sensual hyper-texts, another, multi-dimensional philological method may be required. Which way we go depends to no small extent on the nature of the text we are dealing with.

4. What are the roles of the *abhinaya* within this scaffold of textual possibilities in Kūṭiyāṭṭam? Like in our previous examples, it is clearly one way — actually, by far the most useful and careful way — to record the text. Any text important enough to be preserved precisely, whether in ritualized contexts or not, is likely to be recorded by *abhinaya* in the open air. The *abhinaya* as a whole gives us this text, in whatever language is appropriate. *Abhinaya* is thus a mnemonic means of the first order, and probably of first (also last) resort. As such, it literally incorporates both the recorded and the received versions and also transcends, or maybe supersedes, them. The *abhinaya* text in art forms such as Kūṭiyāṭṭam is not so much a reflection of prior textual realities as their *raison d'être*; also a tangible bond or guarantee of their continued existence. It holds within itself the word as a living thing, a being potentially audible and visible at once, or in staggered sequence, often capable of further movement and change within its own terms. It is also dialogic and communicative: one needs more than one breathing body, conscious to some extent, to allow the *abhinaya* do its work.

But the *abhinaya* offers us, as readers or spectators, much more than

this. In itself it always comes with an added charge of expressive force. It is, in a word, beautiful. The flowing, weaving, molding movements of hands and eyes in Kūṭiyāṭṭam can be watched for hours without our having to decode them, important as that encoding and decoding can be. In fact, if the spectator exhausts his or her energy in reading the code, he or she will miss the performance. *Abhinaya* is creative — indeed often, or usually, cosmogonic. It produces a world within which the text, in the wider meaning of the word we have been striving toward, can live, or maybe play. It is also personal, an artistic work by an individual acting solo or in close connection with others, *kūṭiyāṭṭam* in the restricted sense of the word.

Abhinaya takes the *mudrā* gestures to a level of mature expression, beyond the synchronization of gesture and bodily stance with the drumming (the subject of a student's early training). As far as the signs themselves are concerned, we can broadly identify three distinct categories. Many *mudrā*s are mimetic or iconic, thus immediately intelligible to a spectator who is not trained in the whole language of *abhinaya*. Others are what could be called semi-iconic: once they have been explained to you, their mimetic element becomes apparent and easy to recall. Then there are arbitrary linguistic signs that, like most of our words, simply have to be learned. Taken as a single semiotic system, *abhinaya* in Kūṭiyāṭṭam thus moves from direct mimesis to a fully language-bound articulation of meaning, which also includes meta-grammatical signs for Sanskrit case endings, plural markers, and other linguistic elements. It is not, however, always amenable to paraphrase or re-articulation in audible sounds. Many times it calls to mind the rippling of waves, or perhaps the rustling of leaves in the wind. It is at once hypo-discursive and linguistically over-determined. However, *abhinaya* in Kūṭiyāṭṭam is always systemic in practice and, as such, one of the major building blocks the actors have in creating their world. In this effort, sustained, usually, over many nights, *abhinaya* does not so much describe as create and, in the course of creation and as a necessary part of that process, display its contents, images, and conceptual forms.

It can also produce ironic counterpoint to the verbal text that is being enacted. One famous example is in the *viṣkambha* before Act II of the *Subhadrā-dhanañjayam*. Here the Chamberlain, *kañcukīya*, reports on something he has seen in the inner chambers of the palace on the previous night, when Krishna was speaking with Satyabhāmā. At one point

Krishna inexplicably smiles. Satyabhāmā is angry: he is concealing some thought from her. So, to appease her, Krishna says: "I was thinking about something — about how Duryodhana approached my brother, Balarāma, and asked his help in marrying his sister, Subhadrā. Balarāma agreed and advised Duryodhana to send the demon Alambuṣa to kidnap the young woman. I, Krishna, however, sent Garuḍa to save her and bring her back to Dvārakā. Which he did. That's why I smiled."

This is enough to satisfy Satyabhāmā, though it is largely untrue. The Chamberlain, meanwhile, has successfully decoded another, contrary message that Krishna has conveyed to him only by his eye movements, accompanying a verse capable of bitextual meanings. The eye movements reveal to the Chamberlain, adept, it seems, in watching Kūṭiyāṭṭam — and also to the audience watching the Chamberlain tell this episode — that it was, in fact, Arjuna who saved Subhadrā from the demon. Not only that, Arjuna, disguised as a Yogi, is now in Dvārakā, very much in love with this girl. There was good reason for Krishna to smile, and equally good reason for him to hide the real cause of his smile from Satyabhāmā, who might interfere in this burgeoning romance.

The medieval Sanskrit commentary on the play, which we know today as the *Vyaṅgya-Vyākhyā* — in a sense, a Sanskrit proto-*āṭṭa-prakāram* — has the Chamberlain declare: *suyodhanodantaṃ tasyaiva vijñāpayatā bhagavatā dṛśor anyat kim api smaryata iti tadīyākāreṇa mahyaṃ nyāvadat. tatra kim anenoktam iti smartum ādhāra-dvayyām eko 'yam ādhāraḥ*. "Even as my lord was explaining the news about Duryodhana (verbally), by the movements of his eyes he was telling me, with his body, that he was remembering something quite different. One textual substratum serves to enable a double substratum in recalling what he said." The body speaks, at times, in marked contrast with the words of the actor/character. Is it, in fact, the actor or the character who conveys this double message? Have the two coalesced? In this passage, Krishna is, for all intents and purposes, himself a Kūṭiyāṭṭam actor speaking through his eyes to an audience of one, the Chamberlain, who is narrating this event, with his eyes, to the audience at the play, at the same time instructing the audience to pay attention precisely to this double code. [11] Paulose calls complex *abhinaya* of this kind "inner expressivity" (*antarābhinaya*); another eloquent example comes

11. See the Malayalam *āṭṭa-prakāram* composed by Margi Madhu, in K.G. Paulose (2003: 131-39), and discussion by Paulose (*ibid.*: 81-106); also K.G. Paulose (2006: 98-99), for another salient example.

from the *Tapatī-saṃvaraṇam*.[12]

Multi-channel *abhinaya* creates, in such instances, a second-order text, as the *Vyaṅgya-Vyākhyā* says. The verbal substratum expands and thickens, though not everyone in the audience will notice. The text is in movement, a growing organism that almost continuously turns back to examine its own movement. There are also other growth mechanisms intrinsic to this artistic form. We, in the audience, have seen the introduction into the performance text — via an expanded *āṭṭa-prakāram* — of apposite verses garnered from various Sanskrit *kāvya* sources. Thus in the *Parṇa-śālāṅkam* or "Act of the Hut," a rich description of Ayodhyā, enacted in nostalgic retrospective by the heroes now living in the forest, is enlivened by a verse from Māgha (3.51), itself quoted in the *Rāmāyaṇa-prabandham*.[13] Such "insertions," if we want to call them that, must have been commonplace in the actors' manuals as reworked over centuries. Recall: "The *āṭṭa-prakāram* is not the Veda." Such citations, internalized within the performance text, are common in the classical Malayalam or Maṇi-pravāḷam *prabandha*s, including Punam's *Bhāṣā-rāmāyaṇa-campū*.[14] They are never mechanical reproductions "stolen," as it were, from some prior text; nor is their appearance in the new performance text to be understood as mere recontextualizations or reframings of earlier, familiar materials. A quoted verse enacted by the actor as character deepens the performance in many possible ways — by creating powerful overlaps that establish a dense field of magnetic resonance, by branching off into new, unexplored possibilities, by undermining or complicating the image that is in the process of being created through *abhinaya*, by amplifying that image in the spectator's imagination or in his or her inner eye, and by bringing to bear upon the cited original the whole expressive weight of this new performance, thereby rendering the original forever dependent upon this illuminating interpretative leap. Here is one well-defined philological mechanism entirely typical of the textualities we are exploring.

Given this versatile and elastic potential, *abhinaya* in Kūṭiyāṭṭam is perhaps an extreme example of the more general phenomenon of simultaneous parallel-track expressive means. Needless to say, we have many texts, from all over South Asia, where *abhinaya* is no longer extant or was perhaps never part of the textual package. However, we should hesitate

12. Paulose (2003: 99-100).
13. See D. Shulman (forthcoming)
14. See Sudha Gopalakrishnan (forthcoming).

before taking this last sentence too literally. In most cases, we simply don't know what the entire package entailed. To take an example from Andhra: one of the central *kāvya* texts in Telugu, Rāmarājabhūṣaṇa's *Vasu-caritramu* from the mid-16th century, was originally "read," that is, performed, in sung verses, each with its specific, fixed *rāga*. The last person who knew these *rāga* identifications was Śiṣṭu Kr̥ṣṇamūrti; he died in the first half of the 19th century. That knowledge is lost. But the *Vasu-caritramu* is a book largely about music, and the musical dimension of its composition and performance was clearly intrinsic to what the text was meant to be. One of the elements usually lost in the transition from traditional recitation modes to the emergent print culture of the nineteenth 19th was just this para-textual or hyper-textual penumbra. [15] We have paid a heavy price for our easily accessible print editions, including the critical or semi-critical texts that we value for all the sound reasons that modern philologists have.

5. If we return to the questions formulated at the beginning of this paper, some tentative conclusions can be suggested. What is the text, and where does it reside? Every text we touch will generate its own answer. One rule of thumb would be: Follow the *abhinaya*. This rule is also useful for examining the question of how a given text is preserved. Not all literary texts, or all parts of texts, will have *abhinaya* linked to their very existence; and we can clearly see that *abhinaya* is itself far too loose a category, differentially put into play in distinct artistic forms and media. The notion of organic growth will also vary from text to text. Sometimes bodily gestures are geared entirely to pure preservation of the text, with no potential for elaboration, as in the case of the Kerala Ṛgvedic transmission. Elsewhere, expansion may occur in uneven fits and starts, as we see in the integration of *vyākhyāna* commentary into the recitation of the Tamil *Tiruvāymoḻi*. In terms of all three of our initial questions, Kūṭiyāṭṭam signals an outer limit, the *abhinaya* extending far beyond the critical act of recording and geared toward mechanisms for thickening, diversion or distraction, a reflexive perspectivism, and the creation of almost infinite depth.

There are forms of bodily gestures that carry a semantic charge not actually embedded in the performance text itself. Musicians performing Carnatic music tend to move their bodies, and above all their hands and

15. See Velcheru Narayana Rao and Paruchuri Sreenivas (2014).

arms, in ongoing commentary, sometimes highly dramatic, on the musical notes and phrases. Some, such as T.M. Krishna, have perfected this bodily accompaniment to the point where sound can, once again, become visible, as it should be. Does this count as *abhinaya*? Definitely. Without it, there may be no song. Can such *abhinaya* be decoded? Probably not. Somewhere between the extreme encoding of Kūṭiyāṭṭam and the uncoded embodied gestures of the Carnatic singer lie forms of *abhinaya* such as we find in Kathakaḷi performance, where *mudrā*s constitute a language, like in Kūṭiyāṭṭam, but with a range and resonance somewhat more restricted and, hence, with a different function and meaning. "When dancing, hand-gestures are often purely decorative, accentuate the beauty and quality of the movement in the dramatic context, and have no literal and symbolic meaning." [16] The nature of *abhinaya* in Kathakaḷi needs a fresh look.

We began with the Veda and its silent performance through *svara*-tonal gesures. Let us conclude with another kind of silent recitation, *Ayyappan Tīyāṭṭu*, performed in central Kerala for the god Ayyappan, who becomes present in the course of this highly ritualized fire drama. (In the south of Kerala, we have a closely analogous form, *Bhagavati Tīyāṭṭu*.) Striking similarities with other Kerala performance modes, especially Kūṭiyāṭṭam, are immediately evident. Some of the *mudrā*s are shared; there is a *nirvahaṇam*-like retrospective beginning with a backward movement in time, *anukramam*; the ritual conclusion is close to the *muṭiyākkita* rite in Kūṭiyāṭṭam; the performer depicts the god from head to toe, *keśādipadam*, and so on. And there is a text, *katha*, in Malayalam — performed in pure voiceless *abhinaya* once the opening segments, including induced trance, are completed. [17] One could attempt to trace an historical evolution and to establish a prior set of "original" features, but I doubt that such an effort will produce anything like understanding. Far more interesting is the role of a narrative hyper-text at once inaudible and voluble, faithfully preserved by *abhinaya*, "thickened" by the palpable descent of a god, amenable to internal critical exegesis, and isomorphic with the body of the silent singer.

16. Zarilli (2000: 77).
17. Tiyati Raman Nambyar (2013); my thanks to Margi Madhu for discussion.

Figure 1 – Podiyil Ranjit Chakyar as Rāma in the Bālivadham, Mūḷikkuḷam, 2010. *Abhinaya*: *iti* or *enn' ī prakāram*, "in this manner". Photograph: David Shulman

Figure 2 – Podiyil Ranjit Chakyar as Rāma, Bālivadham, Mūḷikkuḷam, 2010. *Abhinaya*: *padāṅguṣṭheṇa cikṣepa*, "kicked with his toe" (the carcass of Dundubhi). Photograph: David Shulman

References

Friedson, Steven. 1996. *Dancing Prophets. Musical Experience in Tumbuka Healing*. Chicago: University of Chicago Press.

Gopalakrishnan, Sudha. Forthcoming. "Punam Nambūdiri's *Bhāṣārāmāyaṇa campu*".

Johan, Virginie. 2014. "Du *je* au jeu de l'acteur. Ethnoscénologie du Kūṭiyāṭṭam, théâtre épique indien". PhD thesis. Sorbonne.

Mani Damodara Cakyar. 2011. *Rāmāyaṇa-prabandham*. Karayad, Kozhikkodu: Puthiyedath Thekke Chakiar Madam.

Moser-Achuthath, Heike [now: Heike Oberlin]. 1999-2000. "Mantrāṅkam. The Third Act of *Pratijñāyaugandharāyaṇam* in Kūṭiyāṭṭam". *Bulletin d'études indiennes* 17-18: 563-584.

Narayana Rao, Velcheru. 2016. *Text and Tradition in South India*. Albany: State University of New York Press.

Narayana Rao, Velcheru and Paruchuri Sreenivas. May 2014. "Manakku teliyani Brown Dora. Charles Philip Brown". *Eemata*.

Paulose, K.G. 2003. *Improvisations in Ancient Theatre*. Tripunithura: International Centre for Kutiyattam.

— 2006. *Kūṭiyāṭṭam Theatre. The Earliest Living Tradition*. Tripunithura: International Centre for Kūṭiyāṭṭam.

Shulman, David. 2016. *Tamil. A Biography*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

— Forthcoming. "Notes on *Parṇaśālāṅkam*". To appear in a volume edited by Manu Devadevan.

Tiyati Raman Nambyar. 2013. *Ayyappan tīyāṭṭam*. Trivandrum: Kerala Bhasha Institute.

Venkatesan, Archana. 2005. "Divining the Future of a Goddess. The *Araiyar Cevai* as Commentary at the Srivilliputtur Āṇṭāḷ Temple". *Nidan, The International Journal of Hinduism* 17: 19-51.

— 2013. "The Service of Kings. Dance, Music, and Recitation at a South Indian Temple". Lecture, McGill University.

— 2014. "A Tale of Two Cēvais. Araiyar Cēvai and Kaittala Cēvai at the Āṇṭāḷ Temple in Śrivilliputtūr". *Journal of Vaishnava Studies* 22: 125-46.

Younger, Paul. 1982. "Singing the Tamil Hymnbook in the Tradition of Rāmānuja. The Adhyayanotsava Festival in Śrīraṅkam". *History of Religions* 21: 272-93.

Zarilli, Phillip B. 2000. *Kathakali Dance-Drama. Where Gods and Demons Come to Play*. London: Routledge.

Transferts et philologie d'auteur en contexte indien
Remarques sur l'étude génétique des manuscrits d'Aurobindo Ghose

Benedetta Zaccarello
Centre national de la recherche scientifique, Université Charles de Prague

1. Décoloniser l'archive ?

Au milieu des années 1990 déjà, Jacques Derrida nous montrait le « principe » de pouvoir implicite à la notion d'archive : en ouverture de son *Mal d'Archive*, dont notamment la traduction anglaise, *Archive Fever*, allait donner une impulsion importante aux réflexions sur l'archive en tant qu'institution, Derrida jouait avec l'étymologie du mot pour en dévoiler le caractère implicitement politique :

> *Arché*, rappelons-nous, nomme à la fois le *commencement* et le *commandement*. Ce nom coordonne apparemment deux principes en un : le principe selon la nature ou l'histoire, *là où* les choses *commencent* — principe physique, historique ou ontologique —, mais aussi le principe selon la loi, *là où* des hommes et des dieux *commandent*, *là où* s'exerce l'autorité, l'ordre social, *en ce lieu* depuis lequel l'*ordre* est donné — principe nomologique. [...] Le concept d'archive abrite en lui, bien entendu, cette mémoire du nome *arché*. [1]

C'est au même moment que la littérature académique commence à s'intéresser aux enjeux (post-)coloniaux de notre usage des archives et de l'archive. La volonté de pouvoir et celle de savoir révéleraient leur matrice commune à travers leur incarnation, pour ainsi dire, en une seule et même institution. Peu avant la publication du texte de Derrida, en effet, Thomas Richards avait fait paraître son *The Imperial Archive : Knowledge and the Fantasy of Empire*, où il analysait le « [...] myth of a unified archive, an imperial archive holding together the vast and various parts of the Empire », mythe caractéristique de l'époque victorienne :

1. Derrida (1995 : 11-12).

> This archive was neither a library nor a museum, though imperial fiction is full of little British libraries and museums scattered all over the globe. Rather the imperial archive was a fantasy or knowledge collected and united in the service of state and Empire. Though a literary fantasy, it was shared widely and actually had an impact on policy-making. [...] In the fantasy of the imperial archive, the state actually succeeds in superintending all knowledge, particularly the great realms of knowledge coming in from all parts of the Empire. The myth of imperial archive brought together in fantasy what was breaking apart in fact [...] [2].

Dans le texte de Thomas Richards, la volonté de savoir et celle de pouvoir semblent s'entremêler dans la mise en place d'une technologie de contrôle de la connaissance boulimique et totalisant, produisant à son tour une mythologie épistémologique frôlant le délire d'omniscience. La vague de recherches qui se développe ultérieurement autour des « colonial archives » pourrait pousser à considérer le dispositif même de l'archive comme un héritage colonial et une technologie d'importation imposée par le pouvoir conquérant.

L'autrice de ces pages fait sienne une approche plus nuancée de la question, opérant une distinction entre l'archive en tant que technologie et institution et la *fonction* archive, qui peut avoir trouvé, en des contextes culturels différents, des moyens différents d'organisation et des formes d'expression sociale autres [3]. Toutefois, il est indéniable que l'émergence d'une telle vague critique de l'archive postcoloniale a permis, déjà et au moins, de faire apparaître l'épaisseur de la construction culturelle implicite dans toute constitution d'archive [4].

Après avoir travaillé pendant plusieurs années sur des manuscrits de philosophes européens, en essayant de mettre certains outils de la philologie d'auteur au service d'une compréhension dynamique et historique de la production conceptuelle, je me suis tournée vers l'archive d'un penseur et poète indien : Aurobindo Ghose. L'article qui suit essaie de soulever la

2. Richards (1993 : 6).

3. À y regarder de plus près, la « fonction archive » semble en effet avoir été toujours présente en contexte indien, même si véhiculée par des institutions autres que celles caractérisant l'histoire d'une telle technologie en Europe. C'est autour de cette question que j'esquisse actuellement, en partenariat avec Kannan M. de l'Institut Français de Pondichéry, un séminaire sur la notion d'archive telle qu'elle peut être observée dans la tradition indienne et dans celles d'Europe.

4. Voir, entre autres : Mbembe (2002), Kurtz (2006), Méchoulan (2011). En contexte indien nous rappelons aussi G. Chakravorty Spivak (1983).

question de la légitimité du *transfert* d'un tel appareillage méthodologique sur un corpus indien : par l'étude de ce cas précis et la comparaison de l'œuvre de Sri Aurobindo avec celle d'un des auteurs qui ont inspiré la génétique textuelle naissante, Paul Valéry, ce texte tente de questionner la compatibilité entre une méthodologie philologique élaborée sur la base de l'analyse de manuscrits européens contemporains et des manuscrits d'un auteur indien de langue anglaise.

En d'autres termes, si l'archive elle-même a pu être considérée comme une technologie greffée sur les colonies afin de dédoubler sur le plan de la connaissance le contrôle politique, ne serait-il pas nécessaire de jeter un soupçon critique semblable sur ce qui concerne les disciplines herméneutiques et textuelles qui ont pour objet l'archive ? Devrions-nous, avant d'appliquer des méthodologies philologiques élaborées à partir de corpus européens, poser la question de leur applicabilité à des manuscrits d'un auteur indien ? Et d'autre part, quel apport la discipline critique pourrait-elle tirer de son application à une archive indienne ? Si la génétique nécessite un ajustement méthodologique constant en raison des spécificités des corpus tour à tour analysés, dans quelles formes et dans quelle mesure l'application de ses critères à l'analyse des manuscrits d'un auteur indien pourrait-elle lui fournir une auto-compréhension de ses propres axiomes, mis à l'épreuve par un tel changement d'horizon ?

La critique génétique est tout d'abord une philologie d'auteur. Née comme réponse à la vision désincarnée du texte proposée par le structuralisme, cette discipline philologique renoue avec l'idée d'une idiosyncrasie propre à chaque écriture, d'une spécificité individuellement indexée de la production de textes. Mais qu'en est-il des textes produits dans une situation où la notion d'auteur, la conservation des manuscrits, ou encore les pratiques de pensée et d'écriture répondent à d'autres critères, canons, notions et valeurs ?

Certes, la génétique se veut tout d'abord l'observation de ce *faire* qui se cacherait dans les coulisses de l'écriture, dans la fabrique de la littérature. En cela, elle semblerait capable de contourner pour le moins une partie des critiques à matrice postcoloniale car, en mettant en avant l'opacité prégnante du médium, elle ferait *voir* l'archive, ses documents, son écriture ; laisserait apparaître le manuscrit dans sa matérialité et son réservoir infini de significations possibles. Souvent la critique génétique en vient même à *recréer* son archive, en la réorganisant autour d'une représentation de la genèse d'une œuvre dans son sens le plus large : les

« dossiers génétiques » [5] recoupent rarement les classements des archivistes. De ce fait, la génétique montre implicitement la nature arbitraire de l'organisation des manuscrits en fonds, le jeu virtuellement infini des interprétations possibles (tout le contraire de ce qu'il advient avec la notion postdarwinienne de « classification » de l'archive victorienne selon Richards [6]).

D'autre part, pas de génétique sans une réapparition de la figure de l'auteur, instance agonisante dans l'horizon de la critique textuelle après la vague structuraliste. Or, si la génétique véhicule une notion d'auteur autre que celle propre au structuralisme, il semble légitime de se demander si une telle méthodologie textuelle peut être appliquée à son tour à un corpus en provenance d'un contexte de production de textes marqué par une esthétique autre, se structurant autour d'autres pratiques, notions et formes de partage.

De ce point de vue, il n'est pas surprenant que les questionnements méthodologiques développés par la critique génétique au moment de sa codification théorique initiale, aient trouvé un appui crucial dans l'œuvre de Paul Valéry, dont Jean Levaillant avait été un lecteur très attentif [7]. Théoricien de la littérature ayant utilisé la théorie mallarméenne de la poésie et du langage pour mettre définitivement en échec l'appareillage critique de la matrice romantique, Valéry avait donné voix à un symbolisme qui se prêtait bien à l'esthétique théorique poststructuraliste propre à la critique génétique naissante. Pendant qu'il liquide en tant que mythe et fiction toute représentation de l'auteur en tant que sujet psychologique,

5. Sur la notion de « dossier génétique » et sur le dossier génétique comme « condition » de possibilité de ce genre d'approche, voir De Biasi (2010 : 164).

6. Richards (*op. cit.* : 16-17 et 112-113).

7. Il convient ici de rappeler au moins le volume collectif expérimental dirigé par Jean Levaillant et réunissant les contributions des acteurs majeurs de la discipline naissante au sujet du *Narcisse* de Valéry. « Détermination de quelques composantes d'une théorie de la genèse des textes. Bien que Valéry ne soit qu'un exemple, et très singulier, bien que le matériau choisi limite en partie l'analyse par les conditions et les contraintes formelles de cette poésie semi-traditionnelle, il a paru possible, le plus souvent, de tendre les problématiques jusqu'à une généralisation provisoire, ce premier temps devant être soumis (et ayant été soumis) sans cesse à de nouvelles vérifications. [...] Valéry n'est peut-être ici qu'un exemple privilégié. [...] La genèse, non, les genèses de ce Narcisse ont quelques chances d'éclairer, au moins de biais, ou de rencontrer transversalement, les grandes opérations constitutives de la psyché moderne. Plus profondément, peut-être, l'analyse génétique de *Narcisse* ouvre presque directement la génétique aux problèmes les plus spécifiques de l'écriture. » Levaillant (1982 : 11-12).

préférant faire apparaître le grand jeu de la littérature avec sa distribution de rôles [8], Valéry nous encourage à chercher, dans l'éparpillement des textes formant une œuvre, une *voix* — selon sa propre terminologie — instance de parole ni personnelle ni impersonnelle [9], unique et universelle à la fois. Issue du travail (méticuleux et très concret) d'un individu, la « voix » prenant corps dans l'écriture littéraire exprimerait l'expérience du sujet pensant-écrivant, tout en gardant une nature trans-personnelle : le profil existentiel, éphémère et contingent de l'auteur serait transcendé sans que l'œuvre s'en émancipe complètement [10].

Manifestement, une telle notion d'auteur se prêtait bien à fournir des outils critiques pour une première prise de distance vis-à-vis de la mouvance structuraliste, alors que l'attention portée par Valéry aux *processus* de l'écriture au détriment de ses résultats imprimés, allait fournir à la critique génétique naissante une esthétique de la littérature parfaitement adaptée à ses objectifs. On ne comprendrait ni la théorie ni la poétique

8. « Le personnage de l'auteur... est l'œuvre de ses œuvres. Mon caractère me porte à considérer ce qui s'écrit comme exercice, acte externe, jeu, application - et à me distinguer de ce que je puis exprimer. » P. Valéry, *Cahiers*, XI : 126.

Les *Cahiers* ont paru une première fois en édition anastatique en 29 volumes : (Paul Valéry, *Cahiers*. Paris, CNRS, 1957-1961). Cette édition en *fac-simile*, presque complète, a été suivie par une édition intégrale typographique couvrant seulement les vingt premières années de rédaction (Paul Valéry, *Cahiers 1894-1914*. Paris, Gallimard, 1987-2006). Cette édition semi-génétique a été réalisée par l'Équipe Valéry de l'ITEM sous la direction de Nicole Celeyrette-Pietri. Une anthologie avait été également publiée par Judith Robinson-Valéry chez Gallimard, dans l'édition de la Pléiade (Paul Valéry, *Cahiers*. Paris, Gallimard, 1973-74).

9. « Si les modernes ont tant recherché les images, [...] c'est par un besoin de trouver une définition propre de la poésie [...] Et ce besoin lui-même naît de l'impuissance de découvrir le véritable principe poétique. Je crois que ce principe est à rechercher dans la voix et dans l'union singulière, exceptionnelle, difficile à prolonger de la voix avec la pensée même. Donner à la voix en acte une sorte de vie propre, autonome, intime, impersonnelle — c'est-à-dire personnelle-universelle (par opposition avec personnelle-accidentelle), faire de la parole un résonateur de l'esprit, c'est-à-dire du tout perçu et percevant, subissant et répondant, — tel est le but, le désir, le signe, le commandement.

Le poëte fait aux autres hommes un présent non extérieur, mais il leur donne un autre usage de leurs pouvoirs, une nouvelle distribution de leurs ressources. » P. Valéry, *Cahiers*, VII : 71.

10. Car c'est l'expérience individuelle même qui se transforme, à travers sa traduction en littérature, en la matrice d'une infinité d'interprétations possibles. L'œuvre de l'auteur, selon Valéry, n'est pas la même que celles des lecteurs : « Mes vers ont le sens qu'on leur prête. Celui que je leur donne ne s'ajuste qu'à moi, et n'est opposable à personne. » P. Valéry, *Œuvres*, I : 1509.

valéryennes sans mettre l'accent sur son idée de l'écriture en tant que *poïésis* [11], en tant que « faire » [12]. Si la littérature donne chair à la « voix » telle qu'on vient de la définir, elle ne peut que se comprendre dans son aspect implicitement *performatif*, où l'écriture sculpte le sujet qui la produit et les interprétations possibles se multiplient indéfiniment dans les temps et les espaces des lectures à venir. Le reste, le marché, la circulation, n'est qu'une fiction, une projection de valeurs. Les œuvres, tout comme leurs auteurs, ne sont chez Valéry que les résultats et la sédimentation de l'exercice. Ni tout à fait psychologico-existentielle comme le voulaient les romantiques, ni parlant exclusivement le langage d'une structure désincarnée et impersonnelle, la voix de la littérature s'exprimerait, selon Valéry, dans des *pratiques* de l'écriture, véritable *opus* de son esthétique.

Or, peut-on considérer comme universelle une telle esthétique de la littérature ? N'est-elle pas la genèse, telle que nous l'entendons, un paradigme culturellement construit ? La critique génétique entend observer l'évolution de ce *faire* qui aboutit à ce que nous appelons les œuvres littéraires. Par là, elle considère le sujet de l'écriture comme une donnée indépendante de la situation culturelle dans laquelle ce même travail prend forme. De même, elle présuppose que les objets manuscrits, ainsi que les pratiques dont ils découlent, aient le même statut à travers différents contextes et conditions de production.

Aurobindo Ghose vit dans les mêmes années que Valéry et, comme Valéry, il nous lègue une œuvre poétique, philosophique et critique à la fois. De plus, formé en Angleterre, il écrit en langue anglaise, ce qui en fait d'autant plus un candidat idéal à l'application d'une méthodologie conçue sur la base de l'analyse de corpus européens. Toutefois, il nous semble difficile de réduire la complexité d'une situation de production de textes à la question du choix d'un code linguistique, comme semblent

11. « [...] je me suis aventuré à traiter de mon mieux, à mes risques et périls, et à partir de mes expériences personnelles, de la fabrication des "œuvres de l'esprit" en général : ce sont les œuvres que l'esprit destine à son propre usage, qui lui manquent et qui lui proposent son propre accroissement. Peut-être aurais-je dû, pour éviter toute méprise, dire et écrire Poïétique au lieu de Poétique [...]. Quoi qu'il en soit, c'est la notion toute première de FAIRE ou fabriquer que j'entendais exprimer. [...] Tout inutiles et arbitraires qu'ils sont, ces ouvrages de nos mains n'en figurent pas moins dans le tableau d'échanges si variés de la vie sociale. Ils sont créés et offerts par les uns ; accueillis ou demandés par les autres. » P. Valéry, *Œuvres*, II : 1604-1605.

12. « C'est le faire qui est l'ouvrage, l'objet, à mes yeux, capital, puisque la chose faite n'est plus que l'acte de l'autrui. » P. Valéry, *Cahiers*, XII : 657.

le suggérer Claire Riffard et Daniel Delas dans « Fondations », préface au numéro de *Genesis* intitulé *Afrique-Caraïbe* [13]. Ici en effet, les auteurs centrent leur propos précisément sur la question de la francophonie. En se donnant comme objectif la sensibilisation à la fragilité des archives en question, les auteurs finissent toutefois par éluder les questionnements qui animent notre enquête à propos de la légitimité de l'application de la critique génétique à des corpus non européens. Une telle analyse repose sur trois éléments structurant l'approche génétique et qui peuvent être considérés comme les *a priori* implicites de cette discipline philologique :

1) Le rôle et la notion d'auteur, la manière dont le personnage de l'histoire littéraire (et philosophique en ces cas) correspond aux paramètres qui définissent implicitement la figure de l'auteur telle que la critique génétique la conçoit. En contraste avec la critique à matrice structuraliste, la génétique textuelle rend à l'auteur ses intentions, ne serait-ce que celles intrinsèques à la réalisation de l'œuvre ; elle lui assigne aussi un rapport à son écriture ainsi qu'un dialogue à distance avec le public. Or, ces paramètres ne sont pas nécessairement applicables à des corpus en provenance d'autres époques ou de cultures différentes de celle ayant inspiré la discipline naissante.
2) Le genre d'archive que la génétique requiert : si la critique génétique se donne comme objet les *processus* de l'écriture, c'est bien à travers ses *traces* que le chercheur est appelé à reconstituer ces derniers. Qui dit génétique dit aussi une certaine idée de corpus et d'archive. Au cours de ces dernières années particulièrement, la génétique a essayé de s'émanciper de toute approche téléologique, qui comprendrait les brouillons à partir de leur présupposé résultat final, à savoir l'œuvre publiée. Même si la théorie génétique contemporaine veut pouvoir contempler la complexité des fonds dans sa propre prégnance et étudier les logiques internes à la composition au-delà d'une comparaison entre stade final et étapes préparatoires, il faut bien un corpus spécifique à cette discipline philologique. Non seulement, comme au point (1), le corpus est considéré comme unitaire en tant qu'œuvre d'un auteur ; l'archive que la génétique (re)crée est un ensemble régi tant par ses propres stratégies internes de création que par sa relation spécifique au

13. Riffard et Delas (2011 : 7-14).

contexte de l'écriture (au niveau historique aussi bien qu'existentiel et poétique). Une étude génétique va donc isoler les segments de fonds considérés comme relevant aux fins de la recherche, et par là dessiner les périmètres d'un ou plusieurs *dossiers*. Pour être applicable à un certain corpus, la critique génétique doit pouvoir constituer ce genre de *sub-corpus* et nous allons donc nous demander comment cela peut s'appliquer au cas des manuscrits de Sri Aurobindo.

3) Les pratiques de l'écriture. Un autre élément implicitement pris en compte par l'analyse génétique est l'exercice réitéré qui mène à la stratification des campagnes d'écriture, à leur progressive maturation, à un degré ultérieur de complexité des matériaux textuels. Si la critique génétique se donne comme objet un corpus d'auteur, elle va mettre en évidence la manière dont les pages manuscrites s'articulent sur la base d'une représentation parfois indirecte des *praxeis* intellectuelles et de composition subjacentes à une production textuelle. Or, il est à mon avis nécessaire d'observer quelles pratiques de l'écriture sont à l'origine de la création en question afin de comprendre si elles sont compatibles avec l'idée de ce *faire* que la critique génétique entend étudier [14].

Notre ambition ici n'est pas de comprendre si oui ou non la critique génétique peut être appliquée à des manuscrits (modernes) indiens. Car sans doute les spécificités de chaque corpus prédominent sur la continuité présupposée en raison de l'appartenance à un contexte culturel dont l'unité est une abstraction facilement critiquable. Toutefois, par l'analyse de ces trois éléments tels qu'ils émergent des manuscrits d'Aurobindo Ghose et Paul Valéry, cet article entend mettre en lumière les aspects communs qui légitimeraient l'application de la méthodologie génétique au-delà du contexte européen, aussi bien que les spécificités qui demanderaient un ajustement des outils d'analyses en question. À partir de ces observations faites sur les auteurs et corpus, nous espérons également faire apparaître des questionnements susceptibles d'être appliqués à des contextes plus vastes.

14. Les questionnements théoriques évoqués aux points (2) et (3) étant indissociables dans la perspective de la présente contribution, ils seront traités conjointement dans la dernière section de l'article.

2. Quels auteurs ?

Nés à un an seulement de distance (en 1871 Paul Valéry, en 1872 Aurobindo Ghose), morts l'un peu après l'autre (en 1945 Valéry, en 1950 Aurobindo), les deux auteurs produisirent parallèlement à leur œuvre poétique une théorie de la poésie très articulée et basée dans les deux cas sur l'idée d'un pouvoir créateur de la parole poétique, comprise en tant qu'union indissociable de son, de sens et de rythme. Je me réfère dans un cas aux nombreux essais de théorie poétique et esthétique où Valéry met à l'épreuve de la réflexion sa propre pratique de la composition de vers, mais aussi au *Cours de Poétique* prononcé au Collège de France entre 1937 et 1945. Dans le cas d'Aurobindo, je fais allusion au travail conséquent consacré par l'auteur à la théorie de la poésie et dont l'essentiel est aujourd'hui publié dans un volume intitulé *The Future Poetry* : ici, la question de la poésie et celle du *mantra* se rejoignent dans l'élaboration d'une théorie du pouvoir créateur de la parole [15]. Encore peu étudiés par la critique, ces textes nous fournissent des éléments cruciaux pour la compréhension et le traitement de l'œuvre de ces écrivains, nous renvoyant aux théories que les deux auteurs considéraient mettre à l'œuvre dans leur travail [16]. En effet, les deux penseurs et poètes ont porté leur attention non seulement sur la question de la production littéraire, mais aussi sur la notion même d'auteur [17]. Cela nous permet d'une part, de comprendre

15. « This highest power of speech and especially of poetic speech [the Mantra] is what we have to make here the object of our scrutiny, discover, if we can, its secret, regard the stream of poetry as a long course of the endeavour of human speech to find it and the greater generalisation of its presence and its power as the future sign of an ultimate climbing towards an ultimate evolution as a poetic consciousness towards the conquest of its ultimate summits. » A. Ghose (1997 : 313).

16. Comme les manuscrits le montrent, *Le Cours de Poïétique* de Valéry donne voix à la volonté valéryenne d'auto-compréhension et de réorganisation de son propre legs théorique. Quant à *The Future Poetry*, les chapitres qui le composent constituent autant de *instalments* publiés entre Décembre 1917 et Juillet 1920 sur les colonnes de *Arya* la revue rédigée dans sa quasi totalité par Aurobindo. Après avoir renoncé à son engagement actif aussi bien qu'à la rédaction de textes politiques, Aurobindo revient avec *Arya* à une campagne importante d'écriture pour le public. Dans ces nombreux textes (Aurobindo écrit pour *Arya* plus de soixante pages de philosophie par mois) s'esquissent pour la première fois les lignes de ce qui deviendra le *yoga* de Pondichéry. Or, les textes de *The Future Poetry* furent révisés par Aurobindo à plusieurs reprises, avec une campagne importante de réécriture en 1950, à la veille de sa mort et au moment où l'auteur, désormais quasi aveugle, ne s'occupait que de ce texte et de *Savitri*.

17. Voir à ce sujet les textes figurant désormais dans A. Ghose (2004 : 5-117 notamment).

l'idée du métier d'écrivain tel qu'ils l'ont pratiqué ; de l'autre, en ce qui concerne Aurobindo, d'apprécier la compatibilité de son esthétique avec les principes méthodologiques de la critique génétique, notamment en ce qui concerne la conception de la fonction-auteur.

Remarquons aussi que, pour des raisons qu'ils expliquent dans des termes pourtant fort différents, les deux écrivains parviennent au choix d'une position de retrait vis-à-vis de leur public, ainsi que d'une prise de distance par rapport aux enjeux « sociaux » du métier d'écrivain. Aussi bien dans la vie d'Aurobindo que dans celle de Valéry il est possible d'observer un moment de césure qui inaugure une sorte de *saison du retranchement*. Dans le cas de Valéry, la tradition de référence inspire davantage une mythologie de la crise sentimentale et existentielle, culminant dans une nuit d'orage météorologique et symbolique à la fois, dont le modèle est sans doute la nuit d'Ulm de Descartes. Je fais allusion à la légende autobiographique que Valéry élabore en l'appelant la « nuit de Gênes » : un épisode qui aurait eu lieu en 1892 et que Valéry, surtout à partir de 1894 emphatise comme l'*aition* de son passage à l'écriture des *Cahiers*. Selon l'auteur, ce serait à l'issue de ce choc qu'il aurait décidé de renoncer à l'art du vers, auquel il ne reviendra qu'au moment de *La Jeune Parque* publiée en 1917 (mais dont la genèse remonte à 1913 et 1914). Une telle prise de distance vis-à-vis de la poésie équivaut, chez le jeune Valéry, à un renoncement à prendre part au jeu et au marché de la littérature : seule l'écriture à soi des notes matinales que nous connaissons désormais comme ses *Cahiers* serait compatible avec le choix de rigueur fait par l'auteur. En effet, pendant plus de vingt ans, Valéry ne brisera son « silence » que pour publier quelques essais très expérimentaux et considérés obscurs, *Monsieur Teste* ou *L'Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci*.

De son coté, Aurobindo Ghose — premier penseur à avoir publiquement exprimé la nécessité, pour son pays, de sortir de la *British rule*, éditeur en chef du journal patriotique *Bande Mataram* — est un personnage très populaire en Inde en 1908, au moment où il est arrêté par la police britannique et accusé d'un attentat à la bombe organisé par son frère, dont les documents montrent qu'il était bien au courant, voire l'inspirateur [18]. Il passera alors un an dans les prisons d'Alipore. Acquitté après douze mois, il prendra ensuite le chemin de Pondichéry où il commencera une nouvelle vie à l'écart de l'engagement politique qui avait marqué les années

18. Cf. Heehs (2008 : 159-183).

précédentes. Arrivé en territoire français en 1910, il ne quittera plus ce lieu et même, à partir de 1926, il refusera tout contact, à l'exception de celui de Mirra Alfassa, puis à partir de 1938 de ses médecins et de quelques secrétaires auxquels il dicte ses œuvres et correspondances [19].

C'est à partir de ces deux espaces de retranchement que les écrivains en question élaborent l'essentiel de leur théorie esthétique, mettant aussi au point leur propre notion d'auteur. Dans le cas de Valéry, un tel retranchement l'amène sans doute à une attention particulière portée à l'amont de la publication, ce qui ne manquera pas de fournir des éléments théoriques précieux à la critique génétique naissante, surtout grâce à la mise en théorie de Jean Levaillant que les premières pages de cette contribution évoquaient [20]. À partir du moment où la littérature qui se donne au public n'est qu'un théâtre de mensonges, l'espace de l'écriture devient le seul véritable lieu de manifestation de l'œuvre littéraire, l'enceinte où le pouvoir créateur du langage vient à la lumière et où l'expérience intérieure est traduite en trace verbale. Qu'en est-il de cet aspect chez Aurobindo ?

Pendant que Valéry se conçoit et représente comme l'auteur des *Cahiers*, dont il laissera l'édition à la postérité [21], Aurobindo, à partir de son arrivée à Pondichéry, abandonne la production littéraire à matrice politique et publiciste qui avait caractérisé la période de ses combats de *freedom fighter* [22]. Il s'agit tout d'abord de s'émanciper de sa propre image publique, telle qu'elle avait été forgée par ses luttes pour l'indépendance du Pays, puis par la médiatisation de son procès, alors que cette même image est précisément toujours vivante auprès du public indien et reste de la plus grande actualité, l'Inde n'ayant pas encore atteint son objectif d'émancipation politique. Considérant désormais l'évolution de son propre *yoga* et non son engagement politique comme l'essentiel de sa démarche en cours, Aurobindo continue de revendiquer l'importance de l'exercice intellectuel ainsi que de ses activités d'écriture aux fins de ce même développement intérieur. Toutefois, il se démarque en premier lieu

19. Comme dans le cas de Valéry, cet aspect de la biographie d'Aurobindo fait écho à des paradigmes culturels codifiés par sa propre tradition, tels que l'initiation yogique aboutissant à une saison de retrait du monde.

20. Cf. *supra*, p. 540, note 7.

21. Pour une telle interprétation des *Cahiers*, je me permets de renvoyer à Zaccarello (2010).

22. À sa sortie de prison, Aurobindo se consacrait encore à la rédaction de tous les articles d'une nouvelle revue, *Karmayogin*.

des responsabilités liées à la publication de ses opinions en la matière. En 1937, par exemple, il refuse assez fermement l'autorisation à publier une édition révisée d'un de ses essais politiques antérieurs :

> [...] I don't think it can be published in its present form as it prolongs the political Aurobindo of that time into the Sri Aurobindo of the present time. You even assert that [...] there has been no change in my views in 27 years (which would surely be proof of a rather unprogressive mind). How do you get all that ? My spiritual consciousness and knowledge at that time was as nothing to what it is now [...] Anyway the review would almost amount to a proclamation of my present political views — while on the contrary I have been careful to pronounce nothing — no views whatever on political questions for the last I don't know how many years [23].

Ce n'est donc pas tant l'intérêt pour les sujets à caractère politique qui vient à manquer chez Aurobindo, que la volonté de construire un dialogue direct avec les lecteurs, surtout autour de ce genre de problématiques que l'auteur considère désormais comme un pan secondaire de ses activités de penseur et d'écrivain. Dès son arrivée à Pondichéry, il est clair qu'il ne s'agit plus de s'investir à la première personne dans la lutte, ni de s'adonner à la diffusion par voie de presse d'idées nouvelles susceptibles de secouer la conscience du Pays. Néanmoins, Aurobindo ne cesse pas d'écrire, et même s'il se retire de toute activité publique dès son arrivée en territoire français, il écrit encore davantage depuis sa retraite de Pondichéry. Entre 1914 et 1921 il en vient même à reprendre la rédaction d'un journal, dont il composera la quasi-totalité des colonnes : il s'agit, cette fois, d'un projet qui marque le tournant philosophique de la production d'Aurobindo Ghose. L'effort créatif et théorique fait par Aurobindo au long de ces années cruciales fera des numéros de *Arya* un des véritables lieux génétiques de ses œuvres théoriques majeures. Néanmoins, même cet engagement est décrit par Aurobindo moins comme un choix dont il serait l'initiateur spontané, que comme un appel auquel il n'aurait pas pu refuser de répondre [24]. Au point qu'à partir de 1921, avec

23. A. Ghose (2011 : 76-77).

24. Parmi d'autres occurrences : « [...] I never, never, never was a philosopher — although I have written philosophy which is another story altogether. [...] I was a poet and a politician, not a philosopher ! How I managed to do it ? First, because Richard proposed to me to cooperate in a philosophical review — and as my theory was that a Yogi ought to be able to turn his hand to anything, I could not very well refuse : and then he had to go to the War and left me in the lurch with 64 pages a month of philosophy all to write by

la parution du dernier numéro d'*Arya*, Aurobindo se démarque encore plus radicalement de tout engagement public en tant qu'écrivain, évitant toute publication qui risquerait de le plonger dans un dialogue direct avec les éditeurs et les lecteurs. Aux yeux de l'auteur, cela limiterait en effet ses libertés et soustrairait trop de temps à ses journées déjà très chargées par le *yoga* et les échanges avec les disciples :

> You know that I have forbidden myself to write anything for publication for some time past and some time to come — I am self-debarred from press, platform and public. [...] I had made a strict rule not to publish anything of the kind or anything except the books from the *Arya* and letters, so as to avoid any call on me from anyone. [...] I have now no time for anything but the correspondence and the work of concentration that is necessary — the pressure is too great for reading anything [25].

Nous ne sommes pas très loin de ce que Valéry lui-même écrit au sujet de son propre travail. Là aussi, ce que la critique a longuement appelé son « silence », est moins un temps d'arrêt dans son écriture, qu'un choix délibéré de se consacrer à un exercice de la rédaction ne s'adressant pas directement au public des lecteurs. Même après son retour à la publication avec *La Jeune Parque*, Valéry considérera quasi exclusivement les *Cahiers* comme son œuvre véritable, alors qu'il verra dans tout texte livré au public seulement le produit d'une occasion littéraire, d'une contingence de la création :

> Dans ce que j'écris, une part [les *Cahiers*] est *Combat avec l'ange* — l'autre (et presque toute la prose publiée) — *combat avec l'ennui d'écrire, avec la commande — le sujet imposé* [26]. [1934]

Il n'est pas difficile d'en déduire que les perspectives de ces deux écrivains convergent dans un certain ennui vis-à-vis des logiques propres à l'économie de la publication, voire au rapport avec le public ; et qu'ils considèrent toute forme d'adresse comme une limitation de leur liberté, biaisant la responsabilité qu'au contraire ils ressentent vis-à-vis d'une recherche intérieure. Si cette dernière prend (aussi) la forme d'une pratique de l'écriture, son but reste tout d'abord la transformation du sujet

my lonely self. Secondly, I had only to write down in the terms of the intellect all that I had observed and come to know in practising Yoga daily and the philosophy was there, automatically. » A. Ghose, *op. cit.*, p. 70.

25. *Ibid.* : 81-82.

26. Valéry, *Cahiers*, XVII : 558.

dont cette même écriture n'est qu'un moyen privilégié. Non seulement l'écrivain n'est pas celui qui publie, mais le sujet qui observe sa propre transformation à travers le miroir de la page s'adonne à un exercice de l'esprit, ou *spirituel,* permettant à l'auteur d'étendre et comprendre ses propres possibilités en tant que sujet transcendantal :

> Toutes mes vues, mes sentiments, mes répulsions sont dominées, engendrées, — par la manie de l'accroissement de l'esprit, et je ne considère la vie que sous cet aspect, bonne quand elle favorise, ne gêne pas, ne presse pas sur la lucidité et sur la formation des idées, mauvaise par le contraire ; — ma politique de tous ordres se fondant là-dessus — allant jusqu'à juger et traiter les œuvres de l'esprit même [...] selon cet instinct — [...] ne sachant d'ailleurs quel est au juste cet esprit dont l'avancement me commande de si haut, et qui se soupçonne soi-même de se mal nommer, de se prendre pour un être [27].

Dans le cas d'Aurobindo, cela donne lieu à une théorie de l'inspiration ainsi que du choix d'une pratique de l'écriture et de la poésie en tant qu'activités potentiellement *spirituelles* [28], dont la vie même des disciples au sein de l'Ashram est en effet marquée [29]. Comme il le décrit de manière très synthétique dans une esquisse autobiographique rédigée à la troisième personne :

> Lele told him to make namaskar to the audience and wait and speech would come to him from some other source than the mind. So in fact, the speech came, and ever since all speech, writing, thought and outward activity have so come to him from the same source above the brain-mind [30].

27. P. Valéry, *Cahiers*, VII : 392.

28. Cf. *Letters on Poetry and Arts*, *op. cit.*, [Part one, Section two : The Poetry of the Spirit], p. 83-106.

29. « [Question d'un disciple :] I don't understand why Lele told you that because you are a poet, sadhana will be easy for you through poetry, or why you quote it either. Poetry is itself such a hard job and sadhana through poetry — well, the less said the better ! [...] [Réponse d'Aurobindo :] [...] A poet writes from an inner source, not from the external mind, he is moved by inspiration to write, *i.e.* he writes what a greater Power writes through him. So the Yogi Karma-chari has to act from an inner source, to derive his thoughts and movements from that, to be inspired and impelled by a greater Power [...] Poetry can be done as a part of sadhana and help the sadhana — but sadhana "through" poetry is a quite different matter. » A. Ghose, *op. cit.*, p. 245. Je renvoie également à mon analyse de cette question (Zaccarello 2016).

30. A. Ghose (2006 : 111).

Il est indéniable qu'à partir des années 1930 Aurobindo travaille à produire une série de publications susceptibles de donner au public une idée de base du *yoga* propre à l'Ashram de Pondichéry, en train de devenir de plus en plus connu [31]. L'Ashram se dotera progressivement d'une imprimerie, puis d'une véritable maison d'édition encore en place de nos jours. Néanmoins, il convient de remarquer qu'un tel objectif, plus tardif, concerne tout d'abord les stratégies de communication et non la rédaction de l'œuvre en elle-même.

Le manque d'intérêt pour la publication, la conviction que l'œuvre véritable réside dans le changement que l'écriture apporte dans le sujet qui pense et rédige, l'idée que le partage de la trace de ce processus avec un public de lecteurs n'est en fin de compte qu'accessoire, sont autant d'éléments qui encouragent l'application d'une méthodologie génétique aux archives de Sri Aurobindo, comme il a été fait pour celles de Paul Valéry. Cet intérêt pour le processus au détriment de son résultat littéraire peut aussi se comprendre sur la base de l'observation de deux œuvres, les *Cahiers* de Valéry et le *Record of Yoga* de Sri Aurobindo qui se construisent comme autant de « journaux abstraits » auxquels les deux auteurs/penseurs confient la partie la plus précieuse de leur travail. Ces considérations pourraient même encourager l'application de la génétique aux archives du *yoga* en général : comme nous allons le remarquer, de telles traces de l'écriture ne sont que l'image d'autant de pratiques quotidiennes dont le but est la connaissance et le développement de soi. Chez Aurobindo, nous nous apprêtons à le voir, cela en vient à estomper les marges de sa propre individualité d'écrivain ou de sujet tout court.

3. Quels corpus pour quelles pratiques ?

Inoculé dans le flux de la circulation littéraire par Breton et les Surréalistes, le mythe de *Monsieur Teste* créé par Valéry dans ses années les plus « iconoclastes » vis-à-vis du *marché* de la littérature, est connu du lecteur contemporain. Il s'agit, à travers ce personnage littéraire, de parler de la figure de l'auteur en tant que « gymnaste » [32] de la conscience, capable

31. Les petits livres intitulés *The Riddle of This World*, *Lights on Yoga*, et *The Bases of Yoga* recueillent des extraits de lettres aux disciples retravaillés aux fins d'une première divulgation au cours des années 1930.

32. Je renvoie à ce sujet à la réflexion menée dans les *Cahiers* autour de la notion de *dressage* et dont une image pertinente est offerte par la section *Gladiator* de l'édition de la

de renforcer et, par là, rendre sensibles, les dimensions de la conscience qui ne peuvent pas être saisies directement, mais seulement à partir de leur produit : l'écriture. Maître anonyme, unique et quelconque à la fois, *Teste* sera le sujet d'une suite de textes divers auxquels Valéry travaillera tout au long de sa vie : sujet, personnage et image de l'auteur à la fois, cette figure exprime l'idéal qui anime la théorie et l'écriture valéryennes. D'un point de vue formel, les textes représentant Monsieur Teste se composent d'une mosaïque complexe de fragments recueillis successivement par Valéry en différents dossiers, dont seule une partie sera destinée à la publication. Dans l'éparpillement de ces fragments donnant vie au personnage, l'identité même de *Teste* se brise en plusieurs voix à l'œuvre : il suffit de regarder la table des matières du *Monsieur Teste* tel qu'il a été publié par Gallimard en 1927 [33]. S'y succèdent des notes en provenance des *Cahiers* de Valéry — publiés comme « *Extraits du Log-book de Monsieur Teste* » —, les témoignages de l'ami qui en dresse le portrait, les lettres de sa femme, Madame Teste. Il ne s'agit pas là seulement de nous donner des perspectives différentes sur la *chimère* intellectuelle qu'est Monsieur Teste, comme différentes caméras nous restitueraient différentes vues d'un même objet. Nous ne sommes pas un seulement, dans la perspective de Valéry, et *a fortiori*, l'écriture qui jaillit d'un sujet n'est pas identifiable avec l'œuvre d'auteur socialement reconnu à travers ses publications.

Je propose de prendre Monsieur Teste comme image emblématique du réseau de pratiques de l'écriture observables au sein des archives de Pondichéry. En effet, plusieurs mains et plusieurs perspectives s'y croisent et ce qui compte aux yeux des auteurs qui y sont représentés n'est pas tellement les papiers, mais les pratiques dont ces derniers témoignent et essayent de garder trace. Nous allons observer plus précisément quels corpus se proposent à une analyse génétique de ces documents, pour en venir ensuite à observer le lien étroit s'établissant entre ces derniers et le *yoga* qui leur est subjacent.

Mais tout d'abord, je voudrais remarquer le fait que, quoique souvent controversées en raison de tensions politiques propres au lieu où leur action s'inscrit, les Sri Aurobindo Ashram Archives voient le jour, en tant qu'institution, au sein même de la communauté en question, comme leur nom même l'atteste. Il serait donc difficile de contester leur rapport à l'his-

Pléiade (P. Valéry 1973 : 321-378).

33. P. Valéry, *Œuvres II* : 11-75.

toire de l'œuvre et des œuvres dont ils conservent les traces manuscrites, ou d'y voir une institution abusivement greffée du haut d'un pouvoir colonial. Il est vrai que les chercheurs non indiens ayant pris la relève de Jayantilal Parekh — le disciple qui avait créé les archives — ont fait parfois l'objet de critiques assez violentes. Toutefois, on est tenté de voir derrière de telles actions qui sanctionnaient comme quasi blasphèmes des gestes philologiques scientifiquement fondés, une sorte de discrimination paradoxale et revanchiste de la décolonisation [34].

Pour s'en tenir aux faits concernant leurs fonds, soulignons que les Archives en question ne sont pas celles de l'œuvre d'Aurobindo, mais celles de son Ashram. Un tel choix, qui relève de l'histoire même de l'Ashram, reflète, à y regarder de plus près, le mélange inextricable entre l'œuvre du maître et celle des personnalités qui l'entouraient et qui ont prolongé ses recherches. Dans ce paragraphe conclusif, je vais tenter de montrer comment le(s) corpus à prendre en compte pour une analyse génétique défini(ssen)t des dossiers dont les limites sont difficilement celles de l'écriture d'un seul auteur. Comme mon préambule sur la figure heuristique de Monsieur Teste l'anticipait, cela s'explique en grande partie par la théorie de l'écriture et de l'auteur que nous avons observée jusqu'ici dans les œuvres, certes différentes, de Valéry et d'Aurobindo.

Chez Valéry, toutefois, quand on passe de l'étude de sa théorie à l'analyse des documents qu'il nous lègue, nous observons que les parois de sa chambre d'écriture restent relativement étanches : à l'exception des relectures et suggestions en marges faites par la main de Catherine Pozzi, ce ne sont que des autographes qui constituent le fonds conservé au département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de France. Alors que Valéry tente de déconstruire une esthétique littéraire encore trop centrée sur le rôle et la figure de l'auteur, il joue néanmoins le jeu de l'écrivain excentrique, du penseur polémique et anticonformiste, de l'intellectuel qui ne s'adresse pas à son temps. Il y a là quand même une volonté de créer un mythe de soi et de sa propre écriture, dont un des résultats principaux est le paradoxe d'une œuvre, les *Cahiers*, que Valéry identifie avec son chantier principal, mais dont il ne livrera que des fragments à sa propre contemporanéité. Certes, l'œuvre véritable, comme il a été rappelé plus

34. Plusieurs procès ont suivi la publication de *The Lives of Sri Aurobindo* de Peter Heehs, dont la vente est toujours interdite en Inde, alors qu'il a été porté plainte pour « forgery », « conspiracy » and « hurting religious feelings » contre Richard Hartz et d'autres en raison de leur édition critique de *Savitri*.

haut, est l'exercice même de l'écriture et de l'esprit, qui rend son sujet capable de se connaître en tant que matrice de sa propre expérience et, par là, susceptible d'étendre le spectre de ses propres possibilités.

Il est possible d'observer, chez Aurobindo, une logique de l'écriture assez semblable, quoiqu'encadrée cette fois dans une tradition yogique où les notions d'exercice, de répétition, de travail accompli sans souci des résultats, d'inspiration même, sont teintés de nuances spécifiques. La poésie y est comprise en tant qu'activité potentiellement *spirituelle* [35], tout comme chez Valéry elle est une question de travail de l'esprit. Si une différence majeure peut être relevée, c'est que Sri Aurobindo ne construit pas son propre personnage sur la base de son œuvre littéraire ou philosophique. Chez Aurobindo, il n'y a même plus la volonté de s'identifier avec ce qu'il y a de novateur dans ce qui est écrit, et donc d'utile pour une humanité dont l'évolution est ressentie dans les deux cas comme l'enjeu fondamental [36], peut être repéré dans ce qui est écrit. Certes, on ressent le sentiment d'une mission de l'écriture et de la pensée chez les deux auteurs, mais il n'y a aucune trace chez le penseur indien de cet *égotisme* [37] qui était pour Valéry une des catégories fondamentales de la littérature « moderne » :

> I do not care a button about my having my name in any blessed place. I was never ardent about fame even in my political days ; I preferred to remain behind the curtain, push people without their knowing it and get things done. [38]

35. Dans l'épaisseur sensible de son médium, grâce à son lien avec l'intuition, la poésie sert la « vision spirituelle » en lui apportant une concrétisation, une mise en mots et en sons. Par ailleurs, toute la poésie n'est pas spirituelle, mais seulement celle qui parvient à exprimer ces plans supérieurs de la conscience : « All depends on the power of expression of the poet. A poet like Shakespeare or Shelley or Wordsworth though without spiritual experience may in an inspired moment become the medium of an expression of spiritual Truth which is beyond him and the expression, as it is not that of his own mind, may be very powerful and living, not merely aesthetically agreeable. On the other hand a poet with spiritual experience may be hampered by his medium or by his transcribing brain or by an insufficient mastery of language and rhythm and give an expression which may mean much to him but not convey the power and breath of it to others. » A. Ghose, *Letters on Poetry and Art* : 118.

36. Alors qu'Aurobindo se livre à une véritable métaphysique de l'évolution de l'espèce, le dépassement constant de soi constitue pour Valéry le but véritable de l'existence au niveau individuel.

37. Valéry s'inspire de Stendhal pour la notion d'égotisme qu'il perfectionne sur le terrain de ses essais sur Descartes. Cf. P. Valéry, *Œuvres* I : 536, 839 et *passim*.

38. A. Ghose, *Letters on Himself and the Ashram* : 71.

Ce manque d'intérêt, tempéré par moments seulement par le souci de contribuer au soutien économique de l'Ashram [39], culmine chez Aurobindo dans le refus de se plaindre d'épisodes de plagiat qui se vérifiaient déjà de son vivant :

> From the Yogic point of view one ought to be indifferent and without sense of ownership or desire of fame or praise. But for that one must have arrived at the Yogic poise — such a detachment is not possible without it. I do not mind Radhakrishnan's lifting whole sentences and paragraphs from my writings at the World Conference as his own and getting credit for a new and quite original point of view. [...] But if I were eager to figure before the world as a philosopher, I would resent it. [40]

La question de l'*identité* d'Aurobindo en tant qu'*auteur* de son œuvre est donc doublement complexe : d'une part, il ne semble pas revendiquer pour soi le mérite de ce qu'il écrit et qu'il considère essentiellement comme *reçu* [41] ; de l'autre, il ne semble même pas concevoir son être comme identique à sa personne biographique [42]. Sans pouvoir entrer dans la question du bien-fondé de son affirmation d'un partage métaphysique avec Mirra Alfassa — les deux affirmant à plusieurs reprises n'être qu'une seule âme incarnée en deux corps différents au même temps [43] —, il me semble qu'une telle déclaration mérite d'être prise en compte au moment de comprendre comment lire et donner sens aux papiers qu'il nous lègue tout comme aux documents qu'elle nous laisse [44] ; au moment, en

39. Même la publication de *Arya* est parfois justifiée par Aurobindo en termes d'argent. Cf. *Autobiographical Notes* : 102.

40. *Ibid.* : 73.

41. « Poets are mediums for a force of vision and expression that is not theirs, so they need not feel except by reflection the emotions they utter. But of course that is not always the case — sometimes they express what they feel or at any rate what a part of their being feels. » Sri Aurobindo, A. Ghose, *Letters on Poetry and Art* : 107.

42. « There are always two parts of oneself which collaborate in poetry — the instrumental which lives and feels what is written, makes a sort of projective identification with it, and the Seer-Creator within who is not involved, but sees the inner significance of it and listens for the word that shall entirely express this significance. It is in some meeting-place of these two that what is felt or lived is transmuted into true stuff of poetry. » *Ibid.* : 108.

43. « Mother and I are one but in two bodies ; there is no necessity for both the bodies to do the same thing always. On the contrary, as we are one it is quite sufficient for one to sign, just as it is quite sufficient for one to go down to receive Pranam or give meditation. » A. Ghose (2012 : 82).

44. Nous conservons une grande quantité d'enregistrements sonores de Mirra Alfassa,

somme, où nous nous confrontons aux manuscrits pour y lire la genèse des œuvres et des concepts. Ces affirmations étant non falsifiables [45], il paraît avisé néanmoins de les prendre en compte en tant que *récits de soi* que les auteurs nous livrent et pour comprendre l'importance du rôle joué par Mirra Alfassa dans la genèse de l'œuvre conceptuelle d'Aurobindo. Non seulement les deux êtres demeurent chacun l'interlocuteur privilégié de l'autre, mais un tel dialogue, qui s'établit sous cette forme peu après l'installation de Mirra à Pondichéry, se déploiera jusqu'à la mort d'Aurobindo. Et même au-delà, selon ce que « Mère », comme on l'appelle à l'Ashram depuis 1926, affirme, à savoir qu'elle continue de travailler dans un dialogue constant avec l'être subtil de Sri Aurobindo, même après son départ [46]. Une fois de plus, ce qui nous intéresse dans ces pages, c'est les textes et leurs archives, et il est indéniable que la pensée de Mirra Alfassa se développe dans ses dernières années en relation étroite avec l'œuvre d'Aurobindo, qu'elle commente, traduit et interprète au fil de ses propres recherches [47].

Du point de vue du travail accompli, les deux penseurs affirment avoir pratiqué depuis le début le même *yoga*, et l'avoir ensuite reconnu l'un dans le travail de l'autre au moment de leur rencontre [48]. Quoiqu'il en soit, nous pouvons une fois de plus transposer ces affirmations métaphysiques sur le plan de la genèse textuelle et conceptuelle : il est en effet indéniable qu'une partie importante du vocabulaire mis au point par Aurobindo afin de donner voix et moyens à sa production philosophique a connu l'influence de la terminologie ésotérique de Mirra Alfassa : c'est ce que fait valoir K.D. Sethna, l'un des disciples plus influents de l'Ashram et une de ses figures intellectuelles majeures, alors qu'il met en relief ces emprunts dans son bref mais brillant essai *The Development of Sri Aurobindo's*

qui confèrent aux archives du *yoga* de Pondichéry une dimension ultérieure importante. Cependant, ces documents ne sont pas conservés par les Archives de l'Ashram. La majeure partie de ces documents audio a été publiée par Satprem (Bernard Enginger) sous le titre de *Agenda de l'Action supramentale sur Terre. L'Agenda de Mère* (13 volumes).

45. J'utilise ici la notion telle qu'elle a été codifiée par Karl Popper (1959), pour lequel toute affirmation métaphysique se distingue des thèses scientifiques du fait de ne pas pouvoir être falsifiée.

46. Une fois de plus, nous cherchons à prendre en compte ces affirmations en tant que conditions de l'élaboration de critères d'analyses appropriés à la spécificité des *corpus* que nous analysons.

47. Voir à ce sujet la première partie du vol. 2 de l'*Agenda*, où Mirra Alfassa commente les *Thoughts and Aphorisms* d'Aurobindo au fil de ses propres réflexions.

48. Cf. *Agenda*, *op. cit.* p. 257 *sqq.* (1961).

spiritual system and the Mother's contribution to it [49]. Cet écrit a d'une part le mérite d'insister sur la transformation et même les discontinuités dans le système de pensée qui reflète son *yoga*, montrant en 1979 la genèse de l'œuvre conceptuelle de cet auteur [50]. L'ouvrage met d'autre part en valeur le rôle joué par la très cultivée Mirra Alfassa dans l'évolution de la pensée du philosophe indien. De sa part, « Mère », n'avait pas hésité à faire du symbole du cercle ésotérique de Max Théon (qu'elle avait fréquenté et pour lequel elle rédigeait une revue dans ses années parisiennes) le symbole d'Aurobindo au moment où le *yoga* de Pondichéry commençait à produire une première image de soi [51]. L'échange mutuel des sources et des termes semble nourrir un travail commun dont les deux auteurs eux-mêmes soulignent la continuité : Mirra Alfassa serait dans cette perspective celle qui aurait mis en pratique le *yoga* esquissé par les textes d'Aurobindo, dans un travail de longue haleine dont l'*Agenda*, justement, devrait être le récit verbal, l'image en mots.

Comment s'orienter dans les (très nombreux) papiers conservés dans les Sri Aurobindo Ashram Archives sans prendre en compte cet élément ? Comment éditer une telle collection de manuscrits et lui donner sens sans y voir en arrière-plan l'échange quotidien et le travail commun mené par ces deux figures ? Il me semble que nous en venons là à une spécificité des archives de Pondichéry qu'il serait avisé de prendre en compte au moment de mener des études philologiques et génétiques sur ces documents.

J'ai sans doute caricaturé les axiomes de la discipline en affirmant

49. Cf. K.D. Sethna (2003).

50. Ce texte retrace en effet certains aspects de la genèse de la pensée d'Aurobindo. Pour sa part, Richard Hartz avait fait paraître entre octobre 1999 et novembre 2003 une série d'articles au sujet de la genèse textuelle de ce même poème, qui restent à ce jour éparpillés dans de nombreux numéros de *Mother India*, la revue fondée en 1949 par le même K.D. Sethna à Pondichéry. Le travail de la « School of Texts and Records » de la Jadavpur University (Calcutta), fondée par Sukanta Chaudhuri et qui a assuré la mise en ligne des manuscrits de R. Tagore, constitue sans doute un autre exemple de mise à l'œuvre d'une approche génétique en contexte indien. S. Chaudhuri fait brièvement allusion à la méthodologie génétique en ouverture de son *Metaphysics of Text* (Chaudhuri 2010 : 2).

51. Je fais allusion à l'étoile à six pointes encadrant un lotus. Il suffit de feuilleter les numéros de *La Revue Cosmique* publiée à Paris entre 1901 et 1937, dont Mirra Alfassa avait été la rédactrice pendant les premières années de publication. Ce symbole commence à être utilisé en page de couverture des publications des années 1930 dont on parlera dans les paragraphes suivants.

en ouverture de cet article qu'il n'y a pas de génétique textuelle sans un *dossier*. Mais il est vrai que ce genre d'approche vise non seulement l'analyse des documents, mais une sorte de réorganisation virtuelle des collections par rapport à des critères établis par la recherche elle-même, par la représentation théorique des processus de l'écriture (unité d'un projet d'œuvre, d'un enseignement, d'une typologie de documents, par exemple les carnets ou les fiches de lecture). Un tel principe de sélection des documents en vue de la création d'un dossier génétique n'est pas sans rappeler le dispositif de l'édition : la continuité de l'ensemble des documents pris en compte est le résultat d'une suite de choix et de l'application de critères méthodologiques. Une telle unité ne dépend pas nécessairement de la relation qu'un ensemble de manuscrits entretiendrait avec une œuvre publiée, ni même avec un projet éditorial inabouti [52]. Toutefois, il est difficile d'étudier une archive pour en saisir les logiques génétiques sans en isoler le corpus qui devrait être tout à la fois le lieu et l'objet d'une telle analyse.

Or, chez Aurobindo Ghose et Mirra Alfassa, la production de théorie n'est que le reflet et le résultat (accessoire et marginal) d'un travail de connaissance de soi en tant que sujet transcendantal qui, à partir de 1914 est mené par les deux en dialogue constant. L'écriture est la trace du *yoga* [53]. Si nous voulions nous en tenir à une génétique qui retracerait le parcours intellectuel accompli par un auteur afin de parvenir à la publication d'un texte, nous pourrions probablement considérer de manière assez indépendante les manuscrits d'Aurobindo par rapport aux documents écrits ou enregistrés par Mère. Mais si on se demande quels outils méthodologiques appliquer à la compréhension de leur legs théorique, à l'étude génétique de leur production conceptuelle, il semble difficile de pouvoir oublier les échanges et les interrelations entre les deux pensées.

Dans le cas d'Aurobindo, la question même de l'autographe se complique ultérieurement du fait de son usage de dicter ses textes à des disciples proches, surtout dans les dernières années de sa vie, au moment où

52. Quant à elle, la critique génétique est parvenue depuis un moment à la compréhension de ce piège possible, au moment où l'importance des matériaux qui ne pouvaient pas rentrer dans cette logique « téléologique » est apparue inévitable (cours, fiches de lectures, projets ramifiés…), et l'émergence des humanités numériques a permis une observation organique et une édition rhizomatique des documents et de leurs liens internes.

53. Cf. *Letters on Poetry and Art*, p. 663-743.

sa vue se détériorait gravement [54]. De plus, il est difficile de comprendre l'évolution de la pensée d'Aurobindo sans prendre en compte non seulement les nombreux brouillons des œuvres publiées, ou les carnets d'étude, mais aussi les nombreux documents attestant de ses échanges avec les disciples (*sadhaks*). La correspondance avec ces derniers, en effet, semble jouer un rôle important dans la genèse aussi bien que dans l'histoire éditoriale des œuvres d'Aurobindo [55]. À partir de 1926, au moment où il se retire dans son appartement, l'échange avec les disciples se fait par l'écrit, ce qui produit une quantité très importante de traces manuscrites. Ce travail éclaircit les principes du *yoga* tel qu'Aurobindo l'entend, pendant qu'il pousse l'auteur-penseur à revenir sur les résultats et le sens de son propre travail au moment où ce dernier doit être traduit en une sorte de *vulgata* à l'usage des disciples.

Le cercle de ces derniers vient constituer en effet un premier groupe de lecteurs bien avant que l'Ashram ne mette en place sa propre imprimerie et — surtout — que Sri Aurobindo esquisse une stratégie éditoriale pour les résultats de ses recherches. Avant même que le cercle des disciples réunis autour d'Aurobindo devienne un véritable Ashram en 1926, les lettres de Sri Aurobindo étaient en effet copiées et circulaient au sein de la communauté de Pondichéry, comme les archives l'attestent. De même, les articles de *Arya* étaient extraits du numéro où ils avaient paru et reliés avec les autres textes appartenant à la même rubrique : c'est ainsi, par exemple, que nous connaissons une première proto-édition de *The Life Divine*, telle qu'elle a été publiée au fil des années dans *Arya*, et qui fera l'objet de plusieurs campagnes de révision de la part de l'auteur.

Cette pratique d'une première circulation des textes parmi les disciples permet une sorte de *test*, et fournit une base aux projets d'édition proprement dits : les trois petits livres mentionnés plus haut (*The Riddle of This World; Lights on Yoga; The Basis of Yoga*), tout comme une bonne

54. Heehs (2008 : 398-410).

55. Les œuvres complètes d'Aurobindo Ghose on été publiées en 37 volumes à partir de 1997. À ce jour, seulement le dernier volume (index et glossaire) reste à paraître. Cette édition critique, établie par les soins de l'équipe de chercheurs des Sri Aurobindo Ashram Archives, remplace celle en 30 volumes qui avait paru à l'occasion du centenaire (Sri Aurobindo Birth Centenary Library). Environ 4000 pages supplémentaires ont été ajoutées dans la nouvelle édition, en raison des nouvelles découvertes de manuscrits, ainsi que de différents choix éditoriaux. L'intégralité de l'édition en 36 volumes est disponible en format PDF sur le site `https://www.sriaurobindoashram.org/sriaurobindo/writings.php`.

partie de la première vague de publications exotériques de l'Ashram, sont constitués en grande partie de fragments de lettres aux disciples révisés par Aurobindo. Des années plus tard, une partie importante des textes publiés dans l'édition critique des œuvres, par exemple, est encore issue de recueils de lettres.

Ces archives nous invitent alors à dépasser non seulement une idée de critique génétique qui n'observerait que les brouillons et *avant-textes* des œuvres publiées : ces manuscrits nous font voir comme l'unité sous-jacente à un ensemble de document peut être constituée par leur relation à des pratiques collectives de pensée et d'exercices intérieurs. En effet, une telle approche permettrait de dépasser la représentation de la genèse d'un vocabulaire conceptuel, par exemple, comme pertinent à un seul auteur. Car justement toute étude sur archive manuscrite nous apprend, entre autres choses, la complexité des réseaux de sources d'inspiration, dialogues, échanges qui se cachent derrière un corpus apparemment issu de la main d'un seul auteur.

Les outils de représentation digitale nous donnent désormais la possibilité de faire apparaître les liens existant non seulement entre les documents, mais entre les différentes archives : et l'organisme collectif de l'Ashram permet à une méthodologie basée sur l'œuvre d'auteurs européens d'intégrer une dimension chorale de la création conceptuelle qui ne trouve pas facilement sa place dans l'esthétique post-romantique européenne. Qu'en serait-il d'une génétique où la ligne de continuité permettant d'isoler un dossier, ne serait pas fondée sur l'appartenance des papiers à un même auteur, mais basée sur leur relation à des pratiques partagées ? Ces pratiques de pensée et d'écriture, ne pourraient-elles pas être considérées comme l'instance-matrice des documents et des œuvres ? Comme Mirra Alfassa développe sa propre pensée en tant que *glose* de l'œuvre de Sri Aurobindo, Satprem écrira une grande partie de ses essais en tant que commentaire du travail de Mère : nous observons ici une tradition qui se perpétue dans des pratiques réitérées qui passent d'un sujet à l'autre, malgré la différence évidente des manières de vivre ces mêmes *praxeis*. Une tradition qui nous invite à comprendre différemment le rapport entre lecture et écriture, entre pratique de l'écriture et œuvre, entre genèse et publication.

Références bibliographiques

Alfassa, M., Satprem. 1979-2009. *Agenda de l'Action supramentale sur Terre. L'Agenda de Mère*. Paris : Institut des Recherches Évolutives.

Chakravorty Spivak, Gayatri. 1983. « The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives ». *History and Theory* 24.3 : 247-272.

Chaudhuri, Sukanta. 2010. *Metaphysics of Text*. Cambridge : Cambridge University Press.

De Biasi, Pierre-Marc. 2010. « Pour une génétique généralisée. L'approche des processus à l'âge numérique ». *Genesis* 30 : 163-175.

Derrida, Jacques. 1995. *Mal d'archive*. Paris : Galilée.

Ghose, Aurobindo. 1997. *The Future Poetry*. Pondichéry : Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

— 2004. *Letters on Poetry and Art*. Pondichéry : Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

— 2006. *Autobiographical Notes and Other Writings of Historical Interest*. Pondichéry : Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

— 2009. *Savitri*. Pondichéry : Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

— 2011. *Letters on Himself and the Ashram*. Pondichéry : Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

— 2012. *The Mother and Letters on the Mother*. Pondichéry : Sri Aurobindo Ashram Publication Department.

Heehs, Peter. 2008. *The Lives of Sri Aurobindo*. New York : Columbia University Press.

Kurtz, Matthew. Printemps 2006. « A Postcolonial Archive ? On the Paradox of Practice in a Northwest Alaska Project ». *Archivaria* 61.

Levaillant, Jean, éd. 1982. *Écriture et génétique textuelle. Valéry à l'œuvre*. Lille : Presses Universitaires de Lille.

Mbembe, Achille. 2002. *The Power of the Archive and its Limits*. Dordrecht, Boston et Londres : Kluwer Academic Publishers.

Méchoulan, Éric. *Introduction : Des archives à l'archive. Intermédialités* 18 : *Archiver/Archiving* (sous la dir. d'É. Méchoulan) : 9-15.

Popper, Karl. 1959. *The Logic of Scientific Discovery*. Londres : Routledge.

Richards, Thomas. 1993. *The Imperial Archive. Knowledge and the Fantasy of Empire*. Londres et New York : Verso.

Riffard, Claire et Daniel Delas. 2011. « Fondations ». *Genesis* 33 : *Afrique-Caraïbe* : 7-14.

Sethna, Kaikhhosru Dadhaboy (Amal Kiran). 2003. *The Development of Sri Aurobindo's Spiritual System and the Mother's Contribution to It*. Pondichéry : The Integral Life Fundation Publishing, East Lyme et Sri Aurobindo Ashram Press.

Valéry, Paul. 1957-1961. *Cahiers*. Paris : Éditions du CNRS.

— 1957-1960. *Œuvres*. T. I et II. La Pléiade. Paris : Gallimard.

— 1973. *Cahiers*. Vol. I. La Pléiade. Paris : Gallimard.

ZACCARELLO, Benedetta. 2010. *Piccoli poemi astratti. I* Cahiers *come progetto filosofico*. Verona : Fiorini.

— 2016. « La poésie comme activité 'spirituelle'. Sur la correspondance entre Aurobindo Ghose et Dilip Kumar Roy ». In : *Crossed Correspondences. Writers as Readers and Critics of their Peers*. Sous la dir. de Vanessa GUIGNÉRY. Cambridge : Cambridge Scholars Publishing, p. 98-117.

INDEX *

A, Ā
ʿAbd al-Quddūs Gangohī, 419
Abhayākaragupta, 468, 475-476, 494
abheda, 189, 239
abhidhāna, 470, 481
abhidharma, 258, 285
Abhidharmakośa, 290, 293
Abhidharmakośabhāṣya, 290-291, 293
Abhidharmakośavyākhyā, 293
Abhidharmasamuccayabhāṣya, 284, 288
Abhinavabhāratī, 33-34
Abhinavagupta, 29, 33, 215, 228, 232, 260, 307-308, 311-315, 317-323, 325-327, 335-336, 338, 375-384
abhinaya, 519, 522-525, 527-533
Abhisamayālaṅkārālokā, 288
abīṣṭakā, 61
Abū al-Fatḥ, 439-440
Abū al-Fażl ʿAllāmī, 434
adbhuta, 455, 457
Ādiparvan, 112, 359, 361, 377-378
ādivākya, 255, 263
Advaitavedānta, 99, 102, 111, 119, 319
Aeneid, 18-19
āgama, 8, 178-179, 182, 211-212, 294-296, 322
Agastya, 521
āgata, 21, 24
Agni, 60
agnicayana, 60-65
ā́gnīdhra, 51
Agnipraveśāṅka, 521
ahantā, 182, 189-190, 194-195, 239
aḥkām, 436
Ahl Allāh, Šāh, 432, 436, 438, 440, 443
aḥlāṭ, 433, 435, 439, 441
Ahmednagar, 421-423
aiṂ (*mantra*), 417
Aitareyabrāhmaṇa, 69, 105
Aitareyāraṇyaka, 60, 63
Akalaṅka, 160, 262
akarman, 137
Akṣapāda, 262
akṣara, 182, 316, 332-333, 502
Alaṃkārasarvasva, 233
Alaṃkārasudhānidhi, 118
alaṅkāra, 21
al-Bīrūnī, Abū Rayḥān, 434
al-Būnī, 416, 427
Alexandria, 8, 12, 14-16, 18, 21, 23, 25, 29-30
Ālhā, 390, 395, 397, 401
Amarakośa, 469
Amaruśataka, 24, 34
Amitābha (Buddha), 473, 491
Āmnāyamañjarī, 468, 475, 494
Amṛtakuṇḍa, 411-412, 418, 420, 422-423
Amṛtasiddhi, 477
Ānandavardhana, 22
Ānand Rām, 441
Ānand Rām Muḻliṣ, 441
Anantavīrya, 267
anartha, 252
Andhaka, 357
Andhra, 521, 532
anubhava, 211

*. Noms d'auteurs (anciens et classiques) en petites capitales. Titres d'ouvrages en italique.

Anubhūti, 479
Anukramaṇī, 70, 77, 84
Anuśāsanaparvan, 358
anyonyam, 520-521
Apāṇinīyapramāṇatā, 102, 108-109
Āpastambhaśrautasūtra, 61
apauruṣeya, 22, 70, 178-179, 218
apoha, 248, 252
Appaya Dīkṣita, 102, 104, 108, 119
apūrvaśāstra, 500-501
apūrvatva, 502
āraṇyaka, 65-66, 69, 73, 362
Arcaṭa, 267, 277
Aristarchus, 12
Aristophane, 12, 16, 145
Aristote, Aristotle, 13, 15, 18, 28, 143, 276, 280
Arjuna, 357, 525-526, 530
Arjunamiśra, 27
Arjunasvāmin, 330
Arjunavarmadeva, 24
artha, 9, 22, 27-28, 78-80, 221, 252
Arthasaṃgraha, 138
Arthaśāstra, 33
āruṇaketuka, 62-66
Āryāvarta, 134-135
Arzānī, Muḥammad Akbar, 437
asamīcīna, 505-506
āsana, 419-420, 426
Āścaryacūḍāmaṇi, 517, 521
Aśoka, 39
Assam, 412, 416, 424
Aṣṭādhyāyī, 81, 83, 147, 152, 157-158, 160-162, 164-171, 192-194, 357
Aṣṭasāhasrī, 314
Āśvalāyana, 117
Āśvamedhikaparvan, 358
āṭṭār, 436
Atharvaveda, *Atharvavedasaṃhitā*, 52, 54, 521
Āṭṭaprakāram, 517, 525, 527-528, 530-531
Aurangzeb, Awrangzeb, 102, 326, 439-440
Aurobindo Ghose, 538-539, 542, 544-560
Avadānakalpalatā, 469, 474, 482, 492
'Ayn al-ḥayāt, 421-423
Āyurveda, 431-433, 435-438, 440-443, 446
Ayyappan, 533

B, Bh
bād, 435-439, 441-444, 446
Bahā' al-Dīn Anṣārī, 419
Baḥr al-ḥayāt, 411, 418-419, 421, 424-427
Bālabodhinīnyāsa, 323, 330
Balarāma, 530
balġam, 434-437, 439, 441-443
Bangalore, 403
Baroda, 103, 142
Baudhāyanaśrautasūtra, 55, 61, 65
Bénarès, Banaras, Kāśī, Vārāṇasī, 28, 97-99, 101-103, 106-108, 110, 114, 119-121, 142, 159, 361, 508
Bengal, 27, 101, 107, 361, 390, 420, 457
Bhagavadgītā, 137, 139, 201, 233, 336, 375-378, 380-384
Bhairava, 234
Bhairavamiśra, 129
Bhairavastotra, 326
bhairavīmudrā, 211
Bhāratabhāvadīpa, 361
Bhartṛhari, 32-34, 37, 129, 131, 139-142, 147-149, 152, 154, 156, 159, 161-163, 169-171, 232, 235, 313, 499
Bhāskara, 200-202, 210, 215
Bhāskarakaṇṭha, 314, 327
bhāṣya, 77, 79, 99-103, 105-106, 109-112, 118, 120
Bhaṭṭabhāskaramiśra, 54-55, 58-59, 61, 64
Bhaṭṭa Haraka, 323
Bhaṭṭa Nāyaka, 22
Bhaṭṭāraka, Sundara, 328-329
Bhaṭṭendurāja, 375
Bhaṭṭoji Dīkṣita, 96-121, 127-129, 131-132, 141, 147, 149
Bhavabhūti, 366
bhāvikāraṇavāda, 267
bheda, 188, 191, 239
Bhīṣmaparvan, 358
Bhoja, 367
Bhūṣaṇa, 147, 149

Bihar, 263
Bīnā ibn Ḥasan, Šayḫ, 440
Bodhicaryāvatāra, 293, 472
Bodhicaryāvatārapañjikā, 290, 293
Bod-mkhas-pa, 480-481
Boethius, 276, 280-281
Brahmā, 359-360, 424, 526
brahman, 8, 63, 140, 142, 180, 232, 235
Brāhmaṇa, 53, 55, 58, 64, 73, 79
brāhmī, 14
Bra-ti Rin-chen-don-grub, 482
Bṛhacchabdenduśekhara, 132
Bṛhaddevatā, 70
Bṛhaspati, 28
Bṛhatkathā, 25
'Bro Shes-rab-grags, 468
Bstan-dar Lha-rams-pa, 483
Buddha, 267-268
Buddhagoṣa, 21
buddhi, 58, 65-66
Byang-chub-rtse-mo, 468-469

C, Ch
Cachemire, Kaśmīr, 263, 305-306, 308-312, 314, 317, 320, 325-328, 330-334, 337, 375-376
cakra, 415, 420-421
Cakradhara, 311, 314, 325
Cākyār, 517, 519, 525
Calcutta, 363, 366, 390, 401, 557
camatkāra, 216, 220, 222
Campūrāmāyaṇa, 367
Candragomin, 127, 132
Cāndravyākaraṇa, 132, 469
Caraka, 435, 444
Carakasaṃhitā, 435, 444
chandas, 9, 52, 79, 115, 382, 466, 469
Chandoratnākara, 465, 469, 480
Chidambaram, 130
cíti, 53, 61, 64
codyaparihāra, 283, 288
Confucius, 20, 25, 30, 36

D, Ḍ, Dh
Dakṣiṇāvartanātha, 23
Dalai Lama V, 465-466, 469-470, 474, 478, 480, 482, 488
Daṇḍin, 196
Dārā Šikōh, 434, 442
Daśakumaracarita, 107
dayi, 12
Dbyangs-can Grub-pa'i rdo-rje, 481
Devabodha, 27-28
devanāgarī, *nāgarī*, 313, 324-326, 331-335, 417-418, 475, 488, 493
Devendrabhadra, 468
Devendrabuddhi, 251-259, 261-263, 265
Dge-'dun chos-'phel, 471
dhāraṇī, 472-474, 480, 491
dharma, 8, 27-28, 115, 138, 179, 377
Dharmakīrti, 247-249, 251-254, 256-268, 272, 296, 313, 468
Dharmarakṣa, 454-461
Dharmottara, 262-263, 267
dhātu, 139, 142, 148, 253, 435
Dhātupradīpa, 130
Dhātuvṛtti, 99, 109, 120
dhyāna, 112
Dignāga, 247, 250, 252-253, 255-256, 258-259, 262, 264-265, 267, 272
ḍikr, 419, 425-426
Dīnakāra Bhāṭṭa, 102
diorthosis, 15
Dngul-chu Ngag-dbang-rdo-rje, 481
dōka, 433, 435
doṣa, 433, 435-436, 444-445, 502, 504
Dpang Blo-gros-brtan-pa, 469, 479
Duḥśāsana, 28
Durbodhapadabhañjanī, 27
Duryodhana, 28, 404, 530
Dvaitavedānta, 119
dvandva, 53, 181, 183-184, 186-200, 203-213, 215, 223, 230
Dvārakā, 530
Dyūtaparvan, 365, 369-370

E, É
ekdosis, 15
ér 爾, 459
Ernakulam, 515

F
Firišta, Muḥammad Qāsim Hindūšāh,

432-433, 435-437, 439-443, 445

G, Ġ, Gh
Gadādhara, 33
Gaṇeśa, 359-360
Garuḍa, 530
Garuḍapurāṇa, 56
gati, 166-167
Ġawṭ, Muḥammad, 418-419, 422, 424-428
Ghaṭakarpara, 29
Gītārthasaṃgraha, 214, 375, 379, 384
Govindācārya, 39
Govindarāja, 24, 28-29
Grags-'byor-shes-rab, 468
grantha, 115
grāsa, 502
Guṇākaraśrībhadra, 468
gurubhāratī, 209, 216-222
Gurunāthaparāmarśa, 322-323

H, Ḥ
haṃsa, 413
haṃsa (*mantra*), 417
Haribhadra, 288
Harivaṃśa, 28
Harṣa, 496
hastalikhita, 501-502
Ḥawż al-ḥayāt, 411, 418-421, 423-425
Hesiod, 358
Hetuprakaraṇa, 249
Hikmatprakāśa, 442
ḥilṭ, 433, 435
Himalaya, 134, 477
Hīrāṇanda, 365
homa, 63, 66
Homer, 15-16, 18-19, 21, 358
hótṛ, 52
hrīṃ (*mantra*), 416-417
ḫūn, 434-435, 443

I, Ī
icchā, 187, 197-199, 201, 204-207, 209, 211
Ikkeri, 118-119
Ishizu Teruji 石津昭璽, 460
iṣṭakā, 61, 65
Īśvarapratyabhijñākārikā, 184-185, 187, 196-199, 201, 204, 207, 211-212, 240, 309, 312-314, 316, 318, 321-322, 328, 333, 335, 338, 341
Īśvarapratyabhijñāṭīkā, 312-313, 320
Īśvarapratyabhijñāvimarśinī, 307-309, 311-319, 321, 326-329, 334-336, 338-339, 341-344, 348
Īśvarapratyabhijñāvivṛti, 311-320, 325, 333, 335-336, 338, 341
Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī, 199, 233, 237, 312-319, 327, 335, 338-339, 341, 345-346
Īśvarapratyabhijñāvṛtti, 311-314, 316, 318-320, 327-328, 345
itihāsa, 9, 29, 59, 81

J
Jagaddhara, 326-327, 330
Jagannātha, 101
Jaimini, 115
Jaiminīyanyāyamāla, 105, 111
jaina, 97, 160, 261, 264, 267
Jammu, Jamū, 324-325, 331-334, 343, 345
Janamejaya, 360
Jātakamālā, 469
jāti, 248, 252
Jawāhir-i ḫamsa, 425, 427
Jayanta, 250-251, 255-257, 261-263
Jayanta Bhaṭṭa, 311, 313, 325
Jayaratha, 182, 232, 320
Jayatīrtha, 201
jīn, 456
Jinendrabuddhi, 129
Jitāri, 264
jīvanmukta, 185
jñāna, 199, 307, 375-376
jñānadhana, 179, 210, 216, 225-226, 241
Jñānadīpikā, 27
Jñānaśrīmitra, 262
Jñānendrasarasvati, 108
jñāpaka, 155-156, 168
jyotiṣṭoma, 138

K, Kh
Kaḍavallūr, 520
Kaiyaṭa, 83, 129-131, 141, 152, 171

Kakṣyāstotra, 211
Kālacakratantra, 468
Kalādīkṣāpaddhati, 326
kālāpadeśa, 287
KALHAṆA, 33, 327
KĀLIDĀSA, 24, 29-30, 311, 367, 468-469, 495, 518
KALLAṬA, 178, 180, 187, 200, 202-207, 209, 211, 216-218, 223-225, 227, 240
kalpita, 21, 24, 502
kāma, 27, 137
KĀMAK, 413, 416, 424
KĀMAKH, 421-422
KAMALAŚĪLA, 262-263, 296, 468
Kāmarūpa, 411-412, 415-416, 424
Kāmarūpančāšikā, 411-418, 420, 425
Kambarāmāyaṇam, 515
kāmya, 138
kañcuka, 183, 199
kannada, 9, 390-391, 394, 398-403, 406
kaozheng, 9
kapha, 433, 435, 441-442
kāraka, 140-141, 143-146, 148
karman, 137-147, 375-376, 379, 482
KARMA-'OD-ZER, 483
Karṇa, 28
KARṆAKAGOMIN, 251, 254
Karnataka, 391-392, 394-395, 402-403
kartṛ, 141, 143-145, 199, 291, 482
Kāśikāvṛtti, 129, 171
Kaṭaka, 24, 29, 36
Kātantra, 469
Kātantrabālabodhinī, 330
KAṬHA, Kaṭha, 64-65
katha, *kathā*, *katai*, *kathe* (*katha-vachana*), 398-400, 533
Kathakaḷi, 533
KĀTYĀYANA, 70, 81, 97, 127-131, 133-134, 154, 157-159, 162-169, 171-172, 191, 193, 215
Kātyāyanaśrautasūtra, 66
Kātyāyanavārttika, 130-131, 153-162, 164-169, 172, 193-194
KAUṆḌA BHAṬṬA, 103, 106, 141-142, 147, 149
Kaurava, 28
Kauṣītakibrāhmaṇa, 69
KAUṬILYA, 33
KAVĪNDRĀCĀRYA SARASVATĪ, 99, 101, 103, 107, 118
kāvya, 22, 107, 397, 469-470, 518, 531-532
Kāvyādarśa, 28, 196, 322, 337, 469, 480-481
Kāvyaprakāśa, 26, 327
Keḷadi, 118-119
Kerala, 22-23, 99, 102, 107-109, 366, 515, 517-518, 520-521, 524, 532-533
KHRI SDE-SRONG-BTSAN, 467
Kittur, 391, 403
kḷ́pti, 51, 53
Koḍagina Liṅgarājamma, 398
Koḍagu, 398
KONG-SPRUL YON-TAN-RGYA-MTSHO, 475, 493
KṚ-, 139, 141, 146
krama, 194-196, 213
Kramadīpika, 517, 524
krīḍā, 182, 185
kriyā, 141-142, 199
Kroḍapatra, 108
Kṛṣṇa, 28, 137, 139, 378, 381-382, 529-530
Kṛṣṇāgamanaparvan, 27
KṚṢṆAMIŚRA, 28
KṚṢṆAMŪRTI, ŚIṢṬU, 532
kṣatrá, 54
KṢEMARĀJA, 177-192, 194, 196-209, 211-219, 221-230, 240, 312, 497
KṢEMENDRA, 474, 478, 492
kṣepaka, 24
kṣudra, 60, 63
Kucha, 454
KUMĀRAJĪVA, 454-462
Kumārasambhava, 25, 518
KUMĀRILA BHAṬṬA, 21-22, 26, 29, 31, 115, 128, 262
kundoku, 461
Kuntī, 357
Kuru, 357
Kuśa, 360
Kūṭiyāṭṭam, 517-518, 521, 523-524, 528-533
kūttu, 517-519

L
Ladhamal ibn Bhairav, 432, 439, 441
Lakhnauti, 421
lakṣaṇā, 26
lāvaṇi, 394, 397-399
Lhasa, 470, 475, 478-479
liṅga, 26
Lo-chen Dharmaśrī, 480
Lo-chen 'Gyur-med-bde-chen, 471-472, 490
loka, 62, 152
Lokānanda, 469
lokasiddha, 82-83
lokasiddham, 152
lopa, 502

M
Mādhava, 77, 98-99, 101, 103-106, 109, 111-115, 117-120, 439
Mādhavanidāna, 439
Madhurāja, 322-323
Madhva, 28, 104, 201
Madhyadeśa, 134
madhyamā (*vāc*), 232-235, 238
Māgaḍi Kempēgauḍa, 403
Mahābhārata, 22-23, 25, 27-28, 31, 34, 88, 112, 357-367, 370, 376-377, 393, 397, 499
Mahābhāṣya, 104-105, 115, 129, 131, 133-134, 141, 149, 152-154, 158-164, 167-172, 192-195
Mahābhāṣyadīpikā, 129, 131, 155, 161-162
Mahādevadeva, 442
mahānāmnī, 60
Mahānayaprakāśa, 330
Mahārāṣṭra, 99, 101, 103, 107-108, 114, 116-117
Mahārthamañjarī, 228
mahāvākya, 146
Mahāvyutpatti, 468-469
Mahāyāna, 22, 288, 295, 472, 478
Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya, 290
Maheśvarānanda, 228
Maheśvaratīrtha, 29
Mahima Bhaṭṭa, 24, 30
Maitrāyaṇīsaṃhitā, 53, 238
Maitreyarakṣita, 130
Majjhimanikāya, 290
Majma' al-baḥrayn, 434, 442
Mālinīvijayottaratantra, 309-311, 380
Mallināṭha, 24, 27, 39
Mammaṭa, 327
Mañjūṣā of Nāgeśa, 147, 149
Mańkhakośa, 330
Manorathanandin, 250, 263, 308, 311
mantra, 26, 49, 55, 61-62, 64-65, 78-80, 89, 102, 115-117, 412, 414-420, 424-425, 472-473, 478, 480, 521, 545
Mantrāṅkam, 517, 519
Manu, 6, 85
Mārīca, 29
Markaṭasūtra, 289-290
maryādākara, 58
māyāśakti, 183, 199, 206, 308, 313
Mayilirāvaṇaṉ-katai, 397
Mdo-mkhar Tshe-ring-dbang-rgyal, 480
Meghadūta, 24, 468
Mēlpatūr, 102
Mīmāṃsā, 9, 25, 73, 78, 80, 108, 121, 140, 261
Mīmāṃsākaustubha, 26
Mīmāṃsānyāyaprakāśa, 138
Mir'āt al-iṣṭilāḥ, 441
Mir'āt al-ma'ānī, 411, 418, 420-425
mokṣa, 27, 226, 377, 380
Mokṣopāya, 337
Móu Zōngsān 牟宗三, 460
Mudgala, 110-111, 113
mudrā, 111, 185, 211, 529, 533
Muḥammad 'Abd al-Razzāq Mūsá Salīmgāṅwāṅī, 421, 423
Muḥammad Ġawṯ, 411, 428
mūlalekha, 508
mūla, mūlagrantha, 152, 216-217, 224, 238, 253, 268, 318, 335, 375, 501, 516, 519, 524-525, 527-528
mumukṣu, 204, 212, 217
Murād Alī, Sayyid, 440
Mysore, 142, 391, 395, 398

N
Nafā'is al-funūn, 412, 418
Nāgānanda, 34, 469

Nāgeśa Bhaṭṭa, 24, 129, 132, 139, 141-145, 147-150
Naimiṣa, 360
naimittika, 137-138
Naiṣadhīyacarita, 30, 50
Nammāḻvār, 523
Narapatijayacaryā, 420
Nārāyaṇa, 77, 81
Nārāyaṇa Bhaṭṭa, 102, 108-109
Nāropā, 475
nāṭaka, 469
Naṭarāja (Śiva), 130, 185
Nāṭyaśāstra, 34
Navyanyāya, 266
Nepal, 473, 477
Ngag-dbang-'jig-grags, 481
Nīlakaṇṭha Caturdhara, 23-24, 28, 360-361
nimeṣa, 178, 181, 183, 185-191, 194-195, 197-199, 203-208, 210, 213, 239
Nirukta, 117, 193, 230, 233, 237
nirukta, 9, 26, 70, 73, 81
nirvāṇa, 27
nitya, 137, 154
Nūr al-Dīn Muḥammad Šīrāzī, 438-439
nyagrodha, 191, 193-194
Nyāsa of Jinendrabuddhi, 129
Nyāyabhāṣya, 264
Nyāyakośa, 142
Nyāyamañjarī, 6, 33-34, 310-311, 313, 320, 323, 325, 329-330, 337
Nyāyamañjarīgranthibhaṅga, 311, 314, 317
Nyāyasāra, 330
Nyāyasiddhāntamañjarīdīpikā, 330
nyūna, 54

O

Odyssey, 19, 25
Ouyang Xiu, 19, 39
Ovid, 22

P, Ph

paḍḍana, 396, 399, 402
Paippalāda, 53, 333
Palakkadu, 515
Palnāḍu, Epic of, 393, 401
Pañcaviṃśabrāhmaṇa, 238
Pāṇini, 77, 81, 97, 108, 117, 127-135, 139-142, 147-149, 152, 156, 158-159, 161-164, 167-169, 357
pāpa, 290, 383
parā (*vāc*), 181-183, 210, 212, 215-216, 219-224, 232, 234, 236
Paramalaghumañjūṣā, 143, 147
parāmarśa, 182-183, 212-213
Paramārthasāra, 190, 215
Paramārthaśūnyatāsūtra, 290-291, 293
Parameśvara, 182, 197, 206, 212, 217, 230, 378-379
paraṃparā, 202, 218, 228, 266, 501, 504
Parātriśikā, 323
Parātriśikāvivaraṇa, 308, 334
pārāyaṇa, 116
parīkṣā, 296, 298
paśyantī (*vāc*), 182, 219-220, 232-235, 238
Patañjali, 97, 104, 113, 127-135, 152, 154, 156-158, 160-162, 164-165, 167-171, 191-194, 209, 215, 357
pāṭha, 21, 498, 502, 505-506
paurvāparyāviruddhatva, 380
phala, 139, 142, 144-147
phat (*mantra*), 417
Piriyāpaṭṭaṇada kāḷaga, 395, 397-400
plakṣa, 191, 193-194
Plautus, 16
Pondichéry, Pondicherry, 538, 545-548, 551-552, 556-557, 559
Poona, Pune, 87, 104, 112, 116, 127, 157, 499-500
Porphyry, 19
Potala, 470, 475-476, 478
poṭhī, 364
prabandha(m), 517-519, 522-523, 531
Prabodhacandrodaya, 28
Pradīpa, 83, 129, 171
Prajāpati, 53-54, 63-65
Prajñākaragupta, 251, 254-255, 262-264, 267-268, 468
prakriyā, 147-148
prakṛti, 13-14
prakṣipta, *prakṣiptapāṭha*, 21, 24, 498, 501-

502
pralaya, 178, 183-190, 194-195, 197-198, 203, 205-206, 208
pramāṇa, 114, 252-253, 255, 257-258, 262-263, 292, 296
Pramāṇasamuccaya, 248-250, 252-254, 257-259, 262-264
Pramāṇavārttika, 248-268, 297, 313
Pramāṇavārttikakroḍapattra, 253
Pramāṇavārttikālaṅkāra, 251, 254, 262-264, 267-268, 468
Pramāṇavārttikālaṅkāraṭīkā Supariśuddhā, 247, 250
Pramāṇavārttikapañjikā, 258
Pramāṇavārttikasvavṛtti, 252, 254, 260-262, 297
Pramāṇavārttikaṭīkā, 254
Pramāṇavārttikavr̥tti, 263, 308, 311
Pramāṇaviniścaya, 249, 262
pratibhā, 186-187, 203-204
pratibimbavāda, 319
Pratijñāyaugandharāyaṇa, 517
pratipadārtha, 523
Pratyabhijñā, 188, 211, 232, 311, 313-322, 327-329, 337
Pratyabhijñāhr̥daya, 211, 312
Pratyabhijñākaumudī, 328-329
pratyakṣa, 59, 285
Prauḍhamanoramā, 500, 503-504, 507, 510
Prayāga, 134
Purāṇa, 29, 50, 376, 425
Purūravaccakkiravartti-katai, 397
Purūravas, 397
puruṣa, 13, 54, 61, 165
Puruṣārthānuśāsana, 115
Pūrvamīmāṃsāsūtra, 21, 26, 115
pūrvapakṣa, 26, 83, 115-116

Q
Qur'ān, 413, 420, 425-426, 428

R, Ṛ
rāga, 524, 532
Raghuvaṃśa, 23, 34, 311, 322, 337, 367
Raghuvaṃśapañcikā, 6
Rājapur, 99-100, 104, 107-108, 116
Rājataraṅgiṇī, 33, 308, 310, 322-323, 327, 331, 336
Rākṣasakāvya, 29
Rāma, 28-29, 358, 360, 366, 521
Rāmakaṇṭha, 178, 183-184, 187, 189, 200, 202, 206-211, 215, 217-218, 224-225, 230, 240, 381
Rāmānuja, 381
Rāmarṣi, 37-38
Rāmāyaṇa, 22-24, 28-29, 31-34, 39, 112, 154, 357-360, 362-363, 365-367, 370, 397, 517, 519
Rāmāyaṇaprabandha, 517-519, 531
Rāmopākhyāna, 360
rañjana, 470, 472-473, 475, 493
rasa, 22, 188, 222
Ratnakaṇṭha, 308, 322-323, 326-327, 331
Ratnākara, 327
Rāvaṇa, 28, 110
Rāvaṇa, 24, 397, 521
Ravigupta, 251, 254-255, 262
Ṛbhu, 57
rǔ 𑖭, 459
Ṛgarthadīpikā, 79
Ṛgbhāṣya (*Ṛgvedabhāṣya*), 73, 77, 81, 98-99, 101, 105-107, 110-118, 120
Ṛgveda, *Ṛksaṃhitā, Ṛgvedasaṃhitā*, 26, 54, 59, 69-75, 77-80, 82, 84-85, 89, 96, 98-100, 105-107, 109-111, 113, 115-118, 521
Ṛgvedakalpadruma, 116
Ṛgvedaprātiśākhya, 72, 117
Ṛgvidhāna, 114-115, 117
Risāla fī ḥaqiqat al-'išq, 420, 424
Rizā 'Alī Ḫān, 432, 436-440, 442
Ṛksaṃhitābhāṣyabhūmikā, 105, 114-115
ṛṇá, 84-86, 88
Rngog Blo-ldan-shes-rab, 468
ṛtá, 84-85, 88
ṛtú, 50, 52, 54-55, 60
ṛtumaṇḍala, 55-57
ṛtvíj, 50-51
Rukn al-Dīn Samarqandī, 418, 420-421, 423
Rūpacandra, 37-38

Ruyyaka, 233

S, Ś, Ṣ, Š

Śabara, 8, 22, 26, 34, 80
Śābarabhāṣya, 8, 26, 78
śabda, 22, 182, 235, 340, 502
śabdabrahman, 140, 232
Śabdakaustubha, 113, 131
śabdarāśi, 182, 210
Śabdaratna, 500
śabdārthapradhāna, 22
śabdatattva, 235
śabdavidyā, 469, 478
Śabdenduśekhara, 129
Sabhāparvan, 363-365, 370
ṣafrā', 434-435, 437, 439-443, 446
sāhacarya, 154
sāhitya, 390
sahṛdaya, 230
śaiva, 22, 178, 180, 186, 224, 311-312, 318, 320-321, 326-327, 329, 334, 375-376
śākhā, 71-72, 501, 508-509
śakti, 178, 180-184, 186, 188-190, 197, 199, 201-213, 219, 222, 224, 379, 413, 418
Śaktibhadra, 517, 521
śakticakra, 178, 184, 190, 203, 240
śaktipāta, 209, 379
Śaktivādavicāra, 33
Śakuni, 28
Śākuntala, 34
Śākyabuddhi, 250-254
Śalātura, 135
Sāmaveda, *Sāmavedasaṃhitā*, 81, 521
Sambandhaparīkṣā, 313
Saṃgraha of Vyāḍi, 154-155, 170-171
samīcīna, 24, 505
Sāṃkhya (Sāṅkhya), 297
Sāṃkhyakārikā, 160
sampādaka, 506
sampradāya (*saṃpradāya*), 23, 105, 113, 230, 258-259, 266
sāmpradāyika, 21
Šams al-Dīn Muḥammad ibn Maḥmūd Āmulī, 412
Šams al-ma'ārif, 416, 427
saṃsāra, 85, 186, 203-204, 308
saṃvit, 195, 202, 234, 314
samyakpāṭha, 23
Śaṅkara (Śaṃkara, Śaṅkarācarya), 8, 34, 99, 104, 113, 233, 336, 381
Śaṅkara, Śaṃkara (Śiva), 178, 180-181, 197, 203, 206, 208, 214, 225-227, 230
Śāṅkarabhāṣya, 8
Śaṅkarakaṇṭha, 326
Śaṅkaranandana, 277
śaṅkhā, 28
śāntabrahmavāda, 180-181
Śāntarakṣita, 468
Śāntideva, 33
Śāntiparvan, 362, 378
sāra, 102, 104, 111, 113
śāradā, 307-308, 311, 313, 324-327, 329, 331-335, 337, 364
Sārasvata, 101, 106-108, 110, 117, 119
Sārasvatavyākaraṇa, 470, 479
Śāriputrapāda, 473
Śārṅgadhara, 439
Śārṅgadharasaṃhitā, 439
Sarvajña Nārāyaṇa, 27, 30, 361
Sarvāstivāda, 292-293
Sa-skya Paṇḍita, 471-472
śāstra, 152, 155-156, 172, 177, 200, 210, 253, 266, 376-377, 497, 500-501, 519
Śatakatrayam, 32, 34, 37-38, 266
Śatapathabrāhmaṇa, 51-54, 60, 66
Šaṭṭārī, 419, 427
Satyabhāmā, 529-530
Śaunaka, 70
Śaunaka, 360
Saurāṣṭra (Saurashtra), 80
sāvarṇya, 132
Savitṛ, 56
sawdā', 434-439, 443-444
Sāyaṇa, 7, 54-55, 58-59, 61-62, 64-65, 72-80, 86-89, 96, 98-101, 103-105, 109-118, 120
Sde-srid Sangs-rgyas-rgya-mtsho, 470, 478-479
Sekoddeśaṭīkā, 475
Servius, 17-19, 27-28
Śeṣa, 129-131
Shah Jahan, 326
Shih ching, 25

shihua, 12
shí rú shì 十如是, 460
siddha, 154-156, 161-162, 167, 193-194, 210, 425
siddham (script), 472, 478
siddhānta, 8, 26
Siddhāntakaumudī, 100, 103, 108, 127-128, 131, 147
Siddhāntakaumudītattvabodhinī, 108
Siddhitrayī, 311
Siddhiviniścayaṭīkā, 267
Šihāb al-Dīn Nāgawrī, 438, 440, 442
Śikṣāsamuccaya, 33
ṣinā'at al-adab, 9
śiśira, 51, 54
śiṣṭa, 26, 129, 131, 134
Sītā, 28
Śitikaṇṭha, 320, 323, 330
Si-tu Paṇ-chen Bstan-pa'i nyin-byed, 476-477, 493
Śiva, 25, 178-183, 188, 190, 195, 199, 203, 206, 209-211, 213, 218-220, 223-225, 229, 234, 378-379
Śivadāsa, 265
Śivadṛṣṭi, 181, 235, 237, 310, 312, 320
Śivadṛṣṭivṛtti, 237, 320
Śivasūtra, 178-180, 207, 210, 215, 218, 228
Śivasūtravārttika, 202, 210, 215
Śivasūtravimarśinī, 179-180, 202
Śivasvarodaya, 413, 420
Skandasvāmibhāṣya, 77-79
Skandasvāmin, 77-82, 111
śleṣa, 186, 196, 209, 212, 215, 218-219, 221, 223-225, 230
śloka, 111, 180, 216, 218, 221, 224, 227, 241, 251, 314, 377
Ślokavārttika, 21
smṛti, 59, 115, 153
sngags klog thabs, 472
śodhana, śuddha, 22, 29, 498
Somānanda, 232, 310, 312, 320
Somanātha, 468
songxue, 12
spanda, 179, 181, 184, 188-189, 196-197, 201, 207, 210-212, 218, 225, 228-229
Spandakārikā, 177-183, 186, 188, 190, 198, 202, 207, 209-211, 215-218, 223-224, 227-230, 240
Spandanirṇaya, 177-182, 184-186, 188, 190-191, 197, 199, 201-204, 207-209, 212, 214-216, 224-226, 228, 230, 240
Spandapradīpikā, 178, 180, 210, 215
spandaśakti, 181, 188, 207
Spandasandoha, 180-181, 184, 189-192, 194-197, 204-205, 207, 212-213, 230
Spandavivṛti, 178, 183, 206-207, 210, 215, 217, 228, 230, 240
Spandavṛtti, 178, 202, 207, 217
sphoṭa, 146, 148
sphurattā, 181-182, 212
Spyan-snga Chos-grags-ye-shes, 470
Śrīharṣa, 50
Srirangapattana, 394, 403
Śrīraṅṭṭaṇa, 394
Śrīśaṅkarācāryavarya, 328
śrīvaiṣṇava, 28, 36, 39, 522
Śrīvidyā, 328
Śṛṅgāratilaka, 29
Śṛṅgeri, 111, 118-119
śruti, 8, 26, 115-116, 153, 392
stotra, 65, 259, 327, 470
Stutikusumāñjali, 326-327
Subhadrā, 525-526, 530
Subhadrādhanañjayam, 526, 529
Subhāṣitaratnakoṣa, 50
Subhāṣitasudhānidhi, 118
śuddhapāṭha, 498
Suhrawardī, 418, 420, 424
Sūrya, 60
Suśruta, 436
Suśrutasaṃhitā, 436
Sūtra du Lotus, 453-454, 457
Svacchandatantra, 182
svāhā, 52
svahasta, svahastalikhita, 495-498, 508
Svāmiśrīmacchaṅkara, 329
svara, 81-83, 106, 411, 520, 533
svārthānumāna, 248, 253-255
svatantra, 291, 308, 378
svātantryadoṣa, 267
svātantryaśakti, 178-179, 181-183, 187, 197-201, 211, 214, 240

T, Ṭ, Th
Taḍkira al-hind, 439
Taittirīyabrāhmaṇa, 54, 64-65
Taittirīyāraṇyaka, 49-51, 54-61, 63-65
Taittirīyasaṃhitā, 51-54, 60, 105
Taklamakan, 454
Tamil Nadu, 402, 515, 522
tamoul, Tamil, 397-398, 402, 515, 522-524, 532
tanmātra, 198
Tantrāloka, 181-182, 232-233, 238, 311
Tantrālokaviveka, 182, 232-235, 237
Tantrapradīpa, 130
Tantrasāra, 334
Tantravārttika, 22, 26, 128
Tāranātha, 470
tātparya, 27, 180, 206, 222, 240
tattva, 183, 198
Tattvakaumudī, 337
Tattvakaustubha, 102-103, 113, 118-119
Tattvārthavārttika, 160
Tattvasaṃgraha, 468
Theagenes, 19
Thon-mi Saṃbhoṭa, 482-483
Ṭibb-i murād al-šifā', 440
Tirukkuṟaḷ, 37
Tiruvāymoḻi, 523, 532
Tōlpāvakkūttu, 515, 519
tridoṣa, 431-433, 442-443, 445-446
Tripurasundarī, 328
Triratnānusmṛtisūtra, 471
truṭi, 502
Turfan, 14

U
Udāḷi Varadarāja, 23
udaya, 178, 183-190, 194-195, 197-198, 203, 205-206, 208, 239
Uddālaka Aruṇi, 10
Uddyotakara, 262
Udgītha, 77, 81
Udyoga, 27
unmeṣa, 178, 180-181, 183-188, 190-191, 194-195, 197-199, 202-208, 210, 213, 223, 239
upaniṣad, 29, 69, 73, 80
upaśākhā, 508-509
Urvaśī, 495
utkrānti, 380
Utpalācārya, 178, 202
Utpaladeva, 198-202, 204, 207, 210-212, 214, 236, 240, 311-320, 322, 325, 327, 333, 336, 338
Utpalavaiṣṇava, 178, 184, 202, 210, 215, 217-218, 224, 227-228

V
vācaka, 182, 221
vacana, 164-168
Vācaspatimiśra, 337
Vācaspatya, 233
vācya, 182, 222
Vādanyāya, 252
Vādasthānāni, 264
vaikharī (*vāc*), 181-182, 212, 219, 222-223, 232-238
vaipulya, 285, 294-295
Vaiśaṃpāyana, 360
Vaiśeṣika, 137, 297
vaiṣṇava, 22, 106-107, 119, 376
Vaiyyākaraṇabhūṣaṇasāra, 106
Vajrayoginī, 494
Vakroktijivitā, 21
vākya, 27, 81, 133
Vākyapadīya, 131, 142, 147, 149, 161, 169, 232, 237-238, 313
Vākyapadīyavṛtti, 236-238
Vallabhadeva, 6, 23-25
Vallabhī, Valabhī, 80-81
Vālmīki, 29, 31, 33, 360
vaṃśavṛkṣa, 508-509
Vanavāsī, 81
vandana, 476
Varāruci, 25
Vardhamāna, 262
varṇasamāmnāya, 235
vārttika, 159-164, 250, 258
Varuṇa, 63, 84-88
Vasubandhu, 288-293, 295-296
Vāsudeva, 327, 330, 379
Vāsudeva, 357, 378-379
Vasugupta, 187, 197-202, 204-205, 207-210, 212, 214, 216-218, 222-227, 229, 240

Vātsyāyana, 262, 266
Vāyu, 60, 65
vāyu (*doṣa*), 433, 435
Veda, 95, 99, 101, 107, 112, 114-115, 120, 152-153
Vedabhāṣyasāra, 96, 98-118, 120-121
Vedānta, 147, 180, 262
Veṅkaṭabhāṣya, 78, 81-82
Veṅkaṭamādhava (Veṅkaṭa), 77, 80-83, 87-88
Veṅkatendra, 118
Vergil, 17-18, 22
Vetālapañcaviṃśatikā, 265
vibhāṣā, 131, 133
Vibhūticandra, 308, 311
vidūṣaka, 495, 497, 517, 525
Vidyākara, 50
Vidyāraṇya, 99, 105, 107, 109, 111-112, 119
vidyāsthāna, 25, 469-470, 478
Vijayanagara, 80, 98-99, 101, 103-104, 109-112, 118-120
Vijñānabhairava, 219-220
Vijñānavāda, 283
Vikramorvaśī, 495
Vimalabodha, 27
Vimalaprabhā, 468
vimarśa, 183, 194-195, 213, 220, 307
viniyoga, 26, 79-80, 116-117
Virāṭaparvan, 32, 358
víś, 54
Viṣṇu, 28, 378, 424
Viṣṇudharmottarapurāṇa, 57, 333
Viṣṇupurāṇa, 512
Viṣṇusmṛti, 496
vistāra, 525
Visuddhimagga, 21
Viśvarūpa, 22
**Vivaraṇasaṅgrahaṇī*, 283-288, 292
vṛddhi, 152-153
Vṛṣṇi, 357
Vyāḍi, 154-155
vyākaraṇa, 9, 73, 97, 102, 109, 120-121, 285, 470
vyākhyā, 9, 78, 82, 105
vyākhyāna, 523, 532
**Vyākhyā(na)saṅgrahaṇī*, 283-284
Vyākhyāyukti, 288-295
Vyaṅgyavyākhyā, 530-531
vyāpāra, 142, 145-146
Vyāsa, 25, 27, 359-360, 376-378, 380-382
vyatyāsa, 502

W
Wang Anshi, 19-20, 39
wǒ 我, 459
wú 吾, 459
Wutasi, 473

X
xīn, 456

Y
Yājñavalkya, 6
Yājñavalkyasmṛti, 22
Yajurveda, *Yajurvedasaṃhitā*, 60, 65, 521
Yama, 86, 88
Yamāri, 247, 250-251, 254-267
Yāska, 70, 115, 117
Yaśomitra, 293
yoga, 27, 411-412, 419, 422-423, 425-426, 477, 545, 547, 549, 551-552, 556-559
Yogabhāṣya, 60
Yogācāra, 283, 288
Yogācārabhūmi, 283-287
Yogarāja, 190
Yogasūtra, 6, 60
Yogavāsiṣṭha, 307, 331
yoginī, 414-416, 418, 420-421, 423, 425
Yudhiṣṭhira, 357
Yudhiṣṭhiravijaya, 327
yugapad, 186-187, 191-196, 203-204, 207, 210, 212-215
yukti, 286-287, 292
Yuktidīpikā, 159-161, 308-309, 324-325, 337
yuktivirodha, 286, 296

Z, Zh
Zenodotus, 15
zhang-ju, 12
Zhi-ba-'od, 468
zhūfǎ shíxiàng 諸法實相, 460
Zhwa-dmar IV, 470-472
Zhwa-lu lo-tsā-ba Chos-skyong-bzang-po, 480-482

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos v

Introduction

Sheldon POLLOCK. "Indian Philology". Edition, Interpretation, and Difference 3
1. The General Form of Philology 8
2. The Elements of Philology in the World 14
2.1. Edition 15
2.2. Interpretation 17
3. Indian Conformity 20
3.1. Indian Conformity in Edition 22
3.2. Indian Conformity in Interpretation 25
4. Indian Difference 30
5. Philology as the Discipline of Making Sense of Areal Texts 35
5.1. Pluralist Edition 36
5.2. Pluralist Interpretation 38
Summary 39

I Études védiques et pāṇinéennes
Vedic and Pāṇinian Studies

Charles MALAMOUD. Les saisons et les eaux. Remarques sur le premier prapāṭhaka du *Taittirīya-Āraṇyaka* 49

Silvia D'INTINO. Lire le *Ṛgveda* avant Sāyaṇa 69
La leçon de Sāyaṇa 72

L'exégèse ancienne et le débat du sens 77
Veṅkaṭamādhava, exégète grammairien 80
Interpréter, dans le temps 83
Conclusion 88

Cezary GALEWICZ. The Rājapur Manuscript of Bhaṭṭoji's *Vedabhāṣya-sāra* 95

Madhav M. DESHPANDE. Re-Viewing the Tradition. Language, Grammar and History 127

Edwin GEROW. *Karman*. Esquisse d'une syntaxe traditionnelle de la langue sanscrite 137
1. Les antécédents rituels et grammaticaux 137
2. Le courant « philosophique » et son intégration dans la grammaire 147
3. Renou et Nāgeśa 148

Maria Piera CANDOTTI. Le rôle des commentaires dans la transmission et construction d'un texte et leur représentation dans le savoir contemporain 151

II Philologie/philosophie
Philology/Philosophy

Lyne BANSAT-BOUDON. Enjeux spéculatifs de la philologie en contexte indien. Exégèse et fabrique du texte dans les *Spandakārikā* et le *Nirṇaya* 177
1. Économie d'un énoncé : l'auteur au travail 177
1.1. Préambule. Auteur et exégètes : la posture philologique indienne 177
1.2. Défense et illustration du non-dualisme *śaiva* : manifestation du monde et émanation phonématique 180
1.3. Où l'auteur préfère un énoncé à un autre : *'yasya svātantrya-śaktyā' iti tyaktvā 'yasyonmeṣanimeṣābhyām' iti nyarūpi guruṇā* . 183
2. Économie (et poétique) du texte : *Spandakārikā* 52 et 53 216
2.1. *Spandakārikā* 52 216
2.2. *Spandakārikā* 53 224
3. Conclusions 229

Annexe 1. Le concept de *vaikharī* 232
Annexe 2. Tableaux 239
Tableau 1. *unmeṣa-nimeṣa* 239
Tableau 2. Les *Spandakārikā* : Exégèse et fabrique du texte 240
Tableau 3. *Spandakārikā* vv. 51-52-53 241

Eli Franco. Yamāri and the Order of Chapters in the *Pramāṇavārttika* 247
The Problem 248
The Dominant Paradigm in Modern Scholarship on Dharmakīrti's Work 249
Traditional Buddhist Explanations 250
Addendum: Yamāri on Faithfulness and Novelty in Commentaries . 267

Vincent Eltschinger. From Commentary to Philosophy, or *Lectio* and *Disputatio* in Indian Buddhist Commentarial Literature . . 271
1. Comparing Scholasticisms 272
2. From *Lectio* to *Disputatio* 278
3. The Theory of Indian Buddhist Commentary 282
Conclusion 298

Isabelle Ratié. For an Indian Philology of Margins. The Case of Kashmirian Sanskrit Manuscripts 305
The Virtually Unexplored Field of Indian Manuscript Margins . . . 305
What do the Margins of Kashmirian Sanskrit Manuscripts Contain? 306
Retrieving Lost Texts in the Margins of Kashmirian Manuscripts: the Case of Utpaladeva's *Vivṛti* on the *Īśvarapratyabhijñā* Treatise . . 311
A Jigsaw Puzzle: Examples from Utpaladeva's *Vivṛti*, Chapter 2.1 . . 314
Manuscript Margins and the Marginalization of Texts in Medieval Kashmir: the Quasi Obliteration of Utpaladeva's *Vivṛti* 317
On the Purpose(s) of Annotations in Kashmirian Sanskrit Manuscripts 320
A Learned Tradition: on Annotated Manuscripts Copied by Famous Kashmirian Authors 326
The *Nāgarī* "Revolution" and the Fate of Traditional Annotations . 331
Conclusion: on Margins and the Indologists' "Embarrassment of Riches" 335
Appendix I. Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-Vivṛti* on ĪPK 2.1.3 . . . 338
Appendix II. Marginal Sources for the *Vivṛti* on ĪPK 2.1.3 341
Appendix III. A Few Annotated Manuscripts 342

III Épopées, traditions savantes
Epics, Learned Traditions

John Brockington. Regions and Recensions, Scripts and Manuscripts. The Textual History of the *Rāmāyaṇa* and *Mahābhārata* 357

Judit Törzsök. Abhinavagupta on the Epic. Some Remarks on the *Gītārthasaṃgraha* and its *Mūla* 375
1. Abhinavagupta's *Bhagavadgītā* 375
2. Questions of Author and Speaker 376
3. Vyāsa's Intention, Consistency and Rigour 380
4. On Epic Irregularities 382
5. Texts, Consistency, and Some Remarks on Indian Philology . . . 383

Claudine Le Blanc. Philologie de l'épopée orale en Inde. Deux siècles d'« inscriptions » 387
1. L'« oralité » des philologues 389
2. « Inscriptions » : le texte des folkloristes 396
3. Disséminations : philologie, traductions, nouvelles inscriptions . 400

Carl W. Ernst. Disentangling the Persian Translations of Sanskrit Works on Yoga 411
Kāmarūpančāšikā 412
Ḥawż al-ḥayāt 418
'Ayn al-ḥayāt 421
Baḥr al-ḥayāt 423

Fabrizio Speziale. *Ḫilṭ* or *Doṣa*? The Interpretation of Ayurvedic Theory of *Tridoṣa* in Early-Modern Persian Texts 431

IV Modèles culturels : écrire, traduire, transposer
Cultural Models : Writing, Translating, Transposing

Jean-Noël Robert. Deux traducteurs sur la Route de la Soie. Traduction et réécriture du sanscrit en chinois 451

Matthew T. Kapstein. Other People's Philology. Uses of Sanskrit in Tibet and China, 14th-19th Centuries 465

Appendix: The Lhasa Zhol Printery Edition of the "Volumes of the Sciences" 478
Illustrations 488

Jürgen HANNEDER. The Indian Inculturation of European Textual Criticism 495

David SHULMAN. A South Indian Canon of Visible Sound 515

Benedetta ZACCARELLO. Transferts et philologie d'auteur en contexte indien. Remarques sur l'étude génétique des manuscrits d'Aurobindo Ghose 537
1. Décoloniser l'archive ? 537
2. Quels auteurs ? 545
3. Quels corpus pour quelles pratiques ? 551

Index 563